PR. PROF. DR. EMANOIL BĂBUȘ

Bizantini, latini și musulmani în perioada cruciadelor

PR. PROF. DR. EMANOIL BĂBUȘ

Bizantini, latini și musulmani în perioada cruciadelor

Redactor: Diana-Cristina Vlad

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BĂBUŞ, EMANOIL
Bizantini, latini şi musulmani în perioada cruciadelor /
pr. prof. dr. Emanoil Băbuş – Bucureşti: Editura Sophia, 2016
ISBN 978-973-136-552-7

94(495.02)
94(=411.21)

PR. PROF. DR. EMANOIL BĂBUȘ

Bizantini, latini și musulmani în perioada cruciadelor

editura Σοφία

București

Abrevieri

AARMSI – Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice

AIIC – Anuarul Institutului de Istorie Cluj (Napoca)

DRH – Documenta Romaniae Historica

EBPB – Etudes Byzantines et Post Byzantines

FHDR – Fontes Historiae Dacoromanae

RdI – Revista de Istorie

Bizantini, latini și musulmani în perioada cruciadelor

Cruciadele reprezintă pentru memoria colectivă, alimentată de literatură şi cinematografie, o adevărată epopee, cu episoade multiple în istoria universală. Amintirile transformate de legendă au rămas încă vii, iar cuvântul a ajuns să desemneze acea inițiativă pornită dintr-un ideal comun, împotriva unui adversar comun. După acumulări lente, care i-au conferit o superioritate cu multiple aspecte, dar şi o relativă încredere în sine, lumea occidentală, angajată din a doua jumătate a secolului al XI-lea într-un mare asalt împotriva Islamului în Mediterana Apuseană şi Răsăriteană, şi-a orientat tendinţele expansioniste spre estul continentului, în teritorii aflate ori sub dominaţia bizantină, ori a popoarelor formate în aria sa de civilizaţie.

Această dinamică îi va conduce pe apuseni către o atitudine ofensivă, chiar expansionistă, mai întâi în raport cu Imperiul Bizantin, îndepărtat de normanzi din Italia Meridională, apoi faţă de musulmani, care cunosc un reflux în Marea Tireniană şi mai ales în Spania, unde Reconquista catolică îi împinge către Sud, limitându-i,

la începutul secolului al XIII-lea, la Regatul Granadei. Semnul evident al acestui avânt al Occidentului îl reprezintă cruciadele cu motivaţiile lor religioase, spiritul de aventură şi atracţia câştigului, care-i va împinge pe seniori şi ţărani să pornească la recucerirea Țării Sfinte.

Încurajată de Biserică în 1095, prima cruciadă ajunge să recucerească Ierusalimul în 1099, determinând formarea primelor principate france în Orient. Tensiunea crescândă, între împăratul bizantin şi cruciaţi, va conduce, în 1204, la cucerirea nejustificată a Constantinopolului şi la alegerea unui nou împărat, de data aceasta latin. Banalizat prin acest tragic episod, spiritul de cruciadă a decăzut în secolul al XIII-lea.

Forţa care a dirijat şi coordonat acest tip de expansiune a fost Biserica Romano-Catolică, pretenţiile universaliste ale papalităţii, ajunsă acum la apogeul prestigiului şi al mijloacelor ei de acţiune. Țelul suprem exprimat în acea vreme era restaurarea unităţii creştine prin integrarea, sub protecţia papei, atât a Bisericii Răsăritene, cât şi a credincioşilor ei, precum şi a popoarelor, încă necreştinate, de pe continentul european. Din păcate, dogmele au fost folosite ca axiome politice, în numele lor fiind promulgate idealuri cu conţinut laic, astfel încât se poate spune despre cruciadă că a fost creaţia reformei hildebrandiene, susţinută de călugărul Hildebrand de la Mănăstirea Cluny (Burgundia), devenit mai târziu papa Grigore al VII-lea, care promova o politică de centralizare a Bisericii faţă de Roma şi un universalism politic incontestabil.[1] Bula papală din anul 1075 sau „Dictatul

[1] Papa Grigore al VII-lea a fost papă al Romei între anii 1073 şi 1085. Pe numele său laic de Hildebrand, a ocupat Scaunul papal între 1073 şi 1085. Grigore al VII-lea a continuat reformele iniţiate de

papei” a însemnat promulgarea supremaţiei papei asupra întregii lumi creştine, afirmarea pretenţiei sale de unic conducător al lumii văzute.

Termenul de *cruciadă* este tardiv, el fiind semnalat în texte la sfârşitul secolului al XIII-lea. Mai înainte, întâlnim sinonimii de genul *trecere*, *marea trecere*, *călătorie la Ierusalim* sau *pelerinajul Crucii*. Cruciadele au fost însă, prin excelenţă, pelerinaje armate, care au durat aproape două secole, istoricii acceptând, în unanimitate, împărţirea lor în opt perioade sau cele opt cruciade, aşa cum sunt ele cunoscute în cărţile de specialitate. O astfel de împărţire uşurează lectura evenimentelor, dar poate fi arbitrară sau poate ascunde o parte din adevăr. Pelerinajele armate au fost mult mai numeroase, chiar şi anuale, dar de-o importanţă inegală. Fără ele Regatul latin de la Ierusalim nu s-ar fi menţinut o lungă perioadă de timp, istoria sa fiind legată exclusiv de cruciade. Această iniţiativă, pornită cu acordul papalităţii, cu scopul precis al cuceririi Mormântului lui Hristos, avea ca simbol Sfânta Cruce purtată pe hainele participanţilor. Crucea reprezenta semnul juridic al misiunii soldaţilor lui Hristos, consacrat special de papă, şi care permitea

---

înaintaşii săi şi a acţionat energic pentru centralizarea Bisericii Catolice. Acest lucru însemna concret reînvierea contradicţiei „Papa sau Împăratul (catolico-german)”. Împăraţii, care ajungeau în „Oraşul Sfânt” doar ocazional, nu voiau să renunţe la privilegiul numirii episcopilor (mai ales la nord de Alpi, în zona germanică a Sfântului Imperiu) şi căutau să se impună în faţa papilor. O asemenea atitudine se păstrează şi în timpul lui Grigore al VII-lea. A intrat în conflict cu împăratul Henric al IV-lea al Sfântului Imperiu Roman în privinţa acordării învestiturii episcopilor germani. În urma acestei neînţelegeri împăratul l-a demis pe Papă la Worms în anul 1076. Excomunicat, la rândul său, de Papa Grigore al VII-lea, Henric al IV-lea a fost nevoit să se umilească, aşteptând ridicarea excomunicării sale timp de trei zile, în localitatea italiană Canossa (până la 21 ianuarie 1077).

diferenţierea de ceilalţi războinici ai creştinătăţii. Acesta era un semn de protecţie supranaturală în luptă şi un element esenţial al strategiei războiului sfânt. Era simbolul divin al mântuirii, al victoriei armatelor creştine. O mişcare atât de complexă trebuie plasată în contextul religios, social şi demografic al Occidentului creştin din secolul al XI-lea. Tocmai lua sfârşit criza provocată de invaziile arabe sau normande, care demoralizase şi sărăcise o populaţie eterogenă, ce avea drept caracteristică comună creştinismul şi recunoştea ca şef pe papă. Relativa pace instaurată de forţele feudale şi dispariţia agresivităţii externe au permis o creştere demografică accentuată în Occident: de exemplu Anglia, din secolul al XI-lea până în secolul al XIII-lea, îşi triplează populaţia, iar regiuni din Franţa precum Île-de-France, Flandra, sau zona renană din Germania, cunoscuseră un fenomen asemănător. La rândul, ei clasa cavalerească avea mari dificultăţi pentru întreţinerea mai multor moştenitori: în ordinea lor la moştenire, cei mai mici aveau de ales între o carieră clericală şi una militară. În diferite regiuni, precum Burgundia, patrimoniul nu era împărţit, ci gestionat de fraţi, unchi sau nepoţi. O astfel de situaţie impunea soluţia ca o parte dintre aceştia să se călugărească sau să ia un alt drum. Creştinism contra islam, cruciadă împotriva jihadului, sânge şi praf, căldură sufocantă şi sursă de miraj, zgomot de metal, trăiri interioare sunt senzaţii vizuale sau sonore, pe care le asociem în general acestei perioade de confruntare epică între două dintre cele mai importante religii ale lumii. Asemenea altor cititori, am descoperit problema complexă a cruciadelor mai întâi din manualele de istorie, apoi din diferitele cronici, pre-

dici, descrieri de călătorie, scrisori, cărţi de poveşti, tratate de pace, precum şi din documente vizuale de artă şi arhitectură, pe care le-am accesat de-a lungul anilor de studii în Franţa, iar la întoarcerea în ţară am încercat să le pun în legătură cu istoria Bizanţului. De aici, am descoperit, asemenea altor cercetători înaintea mea, o ideologie care s-a format şi animat într-o perioadă oarecum îndepărtată, dar care revine sub forme diferite de exprimare până în zilele noastre.

Cruciada a fost un proiect roman, în care s-a regăsit şi ambiţia papalităţii de a exalta energiile Occidentului latin, pe care le organizează şi le domină în defavoarea împăraţilor, regilor şi chiar a episcopilor. În privinţa folosirii armelor au existat ezitări din partea Bisericii, ideea fiind considerată în Biserica primitivă drept o contradicţie teologică. Creştinismul, religie a iubirii şi a păcii, nu putea aproba sau încuraja agresiunea, dar, în timp, Biserica din Occident a considerat că, din motive religioase, un război poate fi meritoriu. În acest sens, Fericitul Augustin sublinia că războiul poate fi un mijloc ilegal în reglarea conflictelor dintre state, dar agresiunea are o scuză în cazul în care una dintre părţi a ofensat-o pe cealaltă. Într-o astfel de situaţie de „război drept" (*bellum justum*), victima era autorizată să se apere, să răzbune răul provocat de cealaltă parte. În cazul combaterii donatiştilor, tot Fericitul Augustin considera că războiul putea fi dus împotriva ereticilor la porunca lui Dumnezeu: Pedeapsa fizică urmărea suprimarea erorii, constrângerea sectarilor să renunţe la erezie.[1] De

[1] F.H. Russel, *The Just War in the Middle Ages,* Cambridge, 1975, pp. 16-26; P. Brown, „St. Augustine's Attitude to Religious Coercion", în *Journal of Roman Studies*, 54 (1964), pp. 107-116.

aceea, în prima perioadă patristică asistăm la acceptarea folosirii forţei în anumite condiţii, justificarea teoretică a războiului fiind exprimată pentru prima oară de Fericitul Augustin. Acest tip de militarism creştin se va dezvolta mai ales în vremea papilor, care au considerat opoziţia faţă de puterea feudală drept un mijloc de combatere a ereticilor şi schismaticilor, ajungându-se şi la măsuri extreme precum excomunicarea.[1] Tot acum se atinge o nouă etapă, în care se afirma că Biserica poate autoriza violenţa nu numai împotriva ereticilor, ci şi contra păgânilor, aşa cum se poate observa din atitudinea papei Grigore I cel Mare (590-604), cel care a încurajat această activitate pentru evanghelizare în secolul al VI-lea. Mai târziu, în secolul al IX-lea, unii papi promiteau iertarea păcatelor celor care se angajau în apărarea Romei împotriva musulmanilor, iar în perioada cruciadelor revalorificarea profesiei militare s-a dovedit decisivă. Prin afirmaţia că vocaţia de cavaler este agreată de Dumnezeu, multe dintre problemele cauzate de violenţa endemică au fost rezolvate. Dezvoltarea unei cavalerii creştine, prin care conflictul armat sancţionat de autoritatea bisericească în favoarea Bisericii devine o datorie religioasă, a fost un factor preliminar esenţial în declanşarea cruciadelor. Cruciada a devenit un instrument ideologic, politico-militar, cu reale valenţe economice, pe care s-a bazat ecleziologia romană. Ea a pătruns în concepţia structurală politico-instituţională a Occidentului medieval din secolul al XI-lea şi a avut ca suport cel puţin două mişcări complementare, rezultat

[1] Louise şi Jonathan Riley-Smith, *The Crusades. Idea and Reality, 1095-1274*, Londra, 1981, pp. 4-5.

al aşteptărilor eshatologice din secolul al XI-lea: pelerinajul, această atracţie irezistibilă spre locurile încărcate de o aură mistică specială a lumii creştine, şi apariţia aşa-numitelor *pax Dei* şi *tregua Dei,* modalităţi prin care colectivităţi importante numeric, nu numai ecleziale, ci şi feudale sau urbane, îşi impuneau o disciplină a păcii şi a armistiţiului sub umbrela Bisericii. Acest ultim aspect a permis Bisericii Romane să devină un gestionar al timpului şi al momentului conflictual, încet-încet ajungând să regularizeze şi să raţionalizeze tensiunile feudale şi politico-statale. Se ajunge, în condiţiile disputelor dintre imperiu şi papă, la situaţii în care orice nou efort militar se făcea din încredinţarea şi cu aprobarea Bisericii Romane. Biserica, în căutare de soluţii pentru asigurarea protecţiei creştinismului şi realizarea legitimităţii, dar şi a unei defensive politico-militare, conferea cuceririlor de mare anvergură cu caracter eliberator, dar şi uzurpator, un sens religios-feudal. Cuceritorii Spaniei, Siciliei, Angliei nu dispuneau de solide baze juridice pe care să-şi întemeieze dreptul lor de învingători, Biserica fiind cea care pentru moment putea conferi legitimitatea.

După epuizarea cruciadei clasice, în urma desfăşurării dramatice a celei de-a IV-a cruciade, aspectul dominant religios al cruciadei lasă loc unei instrumentalizări a acestui fenomen militaro-religios. Componenta canonico-juridică a cruciadei o depăşeşte pe cea religioasă, care devine cu precădere domeniu fie al practicilor penitenţiale, fie al misiunii, secolul al XIII-lea fiind al deplinei conjuncţii între cele două modalităţi de cuprindere în *Ecclesia Universalis.* De-a lungul întregului se-

col al XIII-lea canoniştii s-au străduit să facă din cruciadă unul dintre instrumentele de putere cele mai rafinate. Artizanii acestei interpretări au fost juriştii-canonişti Henricus de Segusio, cardinalul de Ostia şi Sinibaldo Fieschi, viitorul papa Inocenţiu al IV-lea (1243-1254). Conform teoriilor dezvoltate de aceştia din cele anterioare, oferite de relaţia Curie-regate, componente ale *christianitas,* scopul specific al cruciadei nu mai era exclusiv recuperarea Țării Sfinte, ci şi a tuturor teritoriilor pe care Providenţa le încredinţase creştinătăţii şi Bisericii prin mijlocirea Revelaţiei. Astfel Țara Sfântă era locul privilegiat al Revelaţiei, o *„res sancta”* În aceeaşi măsură Biserica Romană moştenea şi funcţia de a aduce în sânul Bisericii pe *„barbari”*, care după Întruparea Domnului nu mai erau străini, ci erau doar necredincioşi. Prezenţa lor nu era semnalată numai în Țara Sfântă, ci se găseau peste tot în Europa: în Spania, Franţa, Europa Central-Orientală. Cruciada intra astfel în Europa cu „acte în regulă”, devenind instituţia militară permanentă a *christianitas*. De fapt, încă din timpul lui Inocenţiu al III-lea (1198-1216), se produce conjuncţia şi acomodarea temporală a scopurilor celor două posibilităţi de extindere a creştinismului de jurisdicţie romană: misiunea şi cruciada.[1] Ele au fost constrânse de papalitate să se coreleze într-un proiect organizatoric unic. Depăşind

[1] Expediţiile cruciate, care în secolul al XII-lea fuseseră iniţiate de suveranii europeni, de când papii, începând cu Inocenţiu al III-lea, şi-au arogat titlul de îndrumători, revendicându-şi dreptul exclusiv de a le proclama (cruciaţilor trebuia să li se atribuie indulgenţa plenară), au devenit o extraordinară maşină de presiune şi de gestiune juridică, militară şi financiară a creştinătăţii, mai ales datorită unui instrument formidabil: doctrina jurământului (*votum*), care permitea ameninţarea cu excomunicarea, echivalentul „morţii civile”.

ambele impulsul ideal de a extinde frontierele „cetăţii creştine”, cruciada a primit astfel aspectul real al factorului militar, în timp ce misiunea a devenit un moment organizatoric, care o susţine şi o însoţeşte.

Misiunea se prezintă ca o conştiinţă mereu reînnoită a încă neîndeplinitei sacralizări a lumii, prin intermediul cuvântului şi al comunităţilor structurate într-o fidelitate apostolică. Vocaţia misionară impune confruntările cu necredincioşii, care nu trebuie să fie refuzaţi, ci primiţi în condiţia lor de păcătoşi şi eliberaţi înainte de toate de ei înşişi. Cruciada nu era un simplu *ajutor militar* la marginile sau în sectoarele ameninţate ale creştinătăţii, ci o prezenţă excepţională, materială, concretă şi punitivă a Bisericii Romane. Cruciada reprezintă momentul specific al ecleziologiei romane, exemplul viu al posibilităţilor şi potenţialităţilor seculare ale Bisericii. Originală în aceeaşi fidelitate apostolică, este condiţionată de contactul cu temporalul şi de aceea sortită unui regim de compromisuri. Odată depăşit momentul teocratic, cruciada va rămâne ca un simbol generos al solidarităţii creştine, dar şi al rigidei şi adesea meschinei coordonări pontificale.

În anii care au urmat cuceririi Ierusalimului din 1099, cruciadele s-au diversificat prin includerea în aceste expediţii a unor spaţii noi precum Peninsula Iberică, zona Mării Baltice şi nordul Africii. Campanii militare, care au avut tot aspectul unei cruciade, dar care s-au îndreptat şi împotriva adversarilor Bisericii Apusene, precum catarii din sudul Franţei, sau împotriva unor adversari politici ai papalităţii, asemenea împăratului Frederic al II-lea, conducătorul Sfântului Imperiu Romano-Ger-

man. Această supleţe va contribui ulterior la atractivitate în termeni geografici şi intelectuali pentru acest gen de acţiuni, conceptul supravieţuind mai multe secole, chiar şi după sfârşitul dominaţiei latine în Ţara Sfântă (1291). În secolul al XVII-lea ideea de cruciadă era deja aproape uitată, veche şi barbară, lipsită de valoare, dar revine în secolul al XIX-lea, prin implicarea puterilor imperiale europene în special în zona orientală a Mării Mediterane. Secolul Luminilor cunoscuse deja un declin şi o respingere a ideii de cruciadă, în timp ce ambiţiile imperialismului şi colonialismului, asociate fenomenelor culturale ale romantismului şi orientalismului, vor renaşte ideile moştenite din perioada cruciadelor.

Tema se va păstra sub forme diverse în timpul Primului Război Mondial, mai ales datorită prezenţei britanice în Palestina; ulterior se va dezvolta prin alianţa dintre generalul Franco şi Biserica Catolică în timpul războiului civil spaniol. În cultura şi discursul actual occidental, imaginea cruciadei se bucură încă de o labilitate terminologică evidentă: personajele de desene animate Batman şi Robin „care duc o cruciadă neîncetată pentru respectarea legii şi a ordinii" sau doctorul Who, eroul unui serial de televiziune, care călătoreşte în timp pentru o „cruciadă intergalactică". De multe ori, atunci când auzim, mai ales în Occident, de un apel în favoarea unei cauze drepte, este folosit termenul de *cruciadă*, fără a avea vreo legătură cu religia: în 2006 fostul preşedinte al Statelor Unite, Bill Clinton, lansa cruciada împotriva obezităţii, un adevărat flagel pentru americani. Tot în acest spaţiu geografic, cuvântul *cruciadă* este folosit pentru a impune fair-play-ul în sport sau a

pune capăt listelor mari de aşteptare în spitale. În alte situaţii, metafora se apropie periculos de realitate, şi atunci oamenii politici se tem de folosirea excesivă a cuvântului. Un astfel de exemplu, de suprapunere între metaforă şi realitate, îl întâlnim într-unul dintre discursurile preşedintelui George W. Bush Jr. din 2001, când încerca să identifice autorii atentatului din 11 septembrie prin cuvintele: „această cruciadă, acest război împotriva terorii, va dura mult timp". Exprimări asemănătoare observăm şi în cazul sârbilor, în anii dezmembrării vechii Iugoslavii, sau recent în Irak ori Afganistan, unde americanii şi aliaţii lor occidentali sunt consideraţi cruciaţi. Asemenea exemplificări pot continua până astăzi şi ne pot creea inevitabil sentimente diverse, de la teamă, la justificare mobilizatoare pentru o ripostă armată consistentă împotriva unui duşman secular. La urma urmei, în afară de cucerirea Ierusalimului din 1099, din timpul primei cruciade, majoritatea expediţiilor de acest gen, cel puţin în Ţara Sfântă, au eşuat, uneori în mod lamentabil. De aceea, pare oarecum ciudat, acum după mai bine de nouă secole, cum o idee, care a luat naştere în Occident la sfârşitul secolului al XI-lea, are încă o rezonanţă puternică în lumea modernă.

Indiferent de felul cum au fost judecate, importanţa cruciadelor nu poate fi negată. Prin ele, două civilizaţii şi culturi total diferite, occidentală şi orientală, s-au întâlnit sub o formă violentă, ceea ce nu le-a împiedicat să se influenţeze involuntar. Cruciada ne dezvăluie un întreg mecanism de gândire a europeanului, gândirea omului medieval, universul său intim, dominat de precepte religioase, la rândul lor pline de credinţe ancestrale privind

existenţa. Nu putem vorbi despre o simplă expansiune a feudalilor apuseni în Mediterana, ci de o coliziune între societăţi: bizantină, occidentală şi islamică. Istoria acestor confruntări ne descoperă, pe lângă istoria unor fapte de arme, şi anumite mentalităţi, concepte despre viaţă şi moarte, obiceiuri şi moduri de viaţă ale unei lumi îndepărtate de noi, care, toate încadrate, conduc spre un proces istoric susceptibil de noi interpretări.

Spectrul cronologic şi geografic al acestei cărţi se va limita însă la consensul universitar modern în privinţa duratei şi amploarei cruciadelor[1], dar poate că vom înţelege, la sfârşitul ei, printre altele, de ce lumea musulmană continuă să asocieze conflictul medieval al creştinilor, invadând pământul Islamului, cu prezenţa occidentală modernă în ţări precum Egipt, Palestina, Irak, Afganistan, mai nou Siria, unde implicarea actuală este descrisă ca o prelungire a cruciadelor din trecut. În orice caz, decriptând moştenirea atât de diversă a cruciadelor pentru lumea creştină şi prin descrierea elementelor fluctuante ale jihadului în lumea islamică, sper că vom putea descifra conflictul în cuvinte şi fapte, la care am asistat sau asistăm, mai întâi între preşedintele George W. Bush şi Osama Bin Laden, sau între preşedintele Barack Obama şi noul Stat Islamic din Irak şi Levant, ale căror rădăcini sinuoase se regăsesc încă în trecutul îndepărtat.

---

[1] N. Housley, *Contesting the Crusades*, Oxford, 2006; J.S.C. Riley-Smith (ed.), *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, Oxford, 1995.

Anacronismul și actualitatea cruciadelor

Atunci când vorbim despre trecut și încercăm să calificăm unul sau mai multe evenimente folosim un cuvânt sau mai multe cuvinte, pe care contemporanii acelor timpuri probabil că le ignorau. Cuvântul *cruciadă* ocupă și el un loc în acest exercițiu curios de alegere a unei vocabule, greu de plasat în timp, dar care s-a impus mai întâi într-un cerc restrâns, iar mai târziu l-am regăsit în mai toate cărțile, de la cele comune la cele redactate în mod științific. Folosirea termenului nu s-a făcut de la sine. Începând cu epoca modernă, *cruciada* a căpătat un sens ideologic asociat fanatismului dominator al unui catolicism conflictual, dornic să rezolve neînțelegerile cu islamul[1], păgânismul, ortodoxia sau ereziile prin intermediul armelor. Introducerea unor astfel de cuvinte s-a făcut în concordanță cu o realitate temporală, nu a fost rodul hazardului, ci a dorit să proiecteze și să descrie cu acuratețe anumite evenimente. În mod curios,

[1] Termenul de islam este scris cu literă mică atunci când face referință la religie și cu literă mare când desemnează o civilizație sau o instituție politică.

după apelul papei Urban al II-lea de la Clermont din 1095 şi până la căderea ultimei redute latine din Orient sub mameluci în 1291, oamenii Bisericii, precum şi cronicarii apropiaţi de cei care au călătorit în expediţiile de eliberare a Locurilor Sfinte, nu vorbesc de cruciade şi cruciaţi.[1] Cei care ne relatează despre prima expediţie dintre 1096 şi 1099 sunt patru, şi toţi folosesc alte cuvinte, însă nu pe cel de *cruciadă*. Cea mai clară descriere este a unui autor anonim şi poartă numele de *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, căreia multă vreme istoricii nu i-au dat un alt nume până în secolul al XIX-lea, când autorii de manuale au inventat un alt titlu, cel de *Histoire anonyme de la première Croisade*. Urmează Pierre Tudebode, un preot din Poitou, martor al asediului Ierusalimului şi al cetăţii Tripoli, a scris *Historia de Hierosolymitano itinere,* tradusă mai târziu sub titlul de *Geste des Francs et des autres pèlerins*. La rândul său, Raymond d'Aguilers, capelan al lui Raymond de Toulouse, conte de Saint-Gilles, şi-a redactat *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem* în faţa Antiohiei. În sfârşit, Foucher de Chartres, şi el cleric, membru al familiei lui Étienne de Blois, scrie *Historia Hierosolymitana*, înainte de a muri în 1127, la cererea apropiaţilor. În toate aceste scrieri cuvântul *cruciadă* nu este amintit, acesta fiind introdus mai târziu în încercarea de a da o actualizare evenimentelor relatate. Alte descrieri ale celor care au cunoscut Ţara Sfântă câţiva ani mai târziu s-au inspirat din cei patru autori amintiţi, dar au cercetat şi alte surse, au întrebat clerici reveniţi din acele locuri. Nici unul nu a folosit cuvântul

[1] Jacques Heers, *Histoire des croisades*, Perrin, Paris, 2014, p. 15.

cruciadă, care pare atât de evident istoricilor din zilele noastre. Raoul de Caen, cleric, apropiat al ducelui Robert al II-lea al Normandiei şi însoţitor al normanzilor în Sicilia, foloseşte cuvântul *expediţie*: *Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana.* Destul de târziu, nu înainte de secolul al XIX-lea, în unele ediţii găsim şi titlul de *Récit de la première croisade.* Juristul şi omul de litere Caffaro, de trei ori consul al oraşului Genova, ambasador pe lângă scaunul papal, şi Frederic Barbarossa, se alătură în 1100 flotei, care îi ajutase pe francii de la Ierusalim, pentru a culege o serie de mărturii adunate în volumul *Liber de liberatione civitatum orientis.* Nici în paginile acestei descrieri cuvântul *cruciadă* nu este folosit. Majoritatea autorilor care au descris aceste evenimente folosesc termeni precum *pelerinaj, trecere dincolo de mare, pelerini, franci, latini.*

Guillaume de Tyr (William of Tyre), născut la Ierusalim în jurul anului 1130, profesorul tânărului Balduin, viitorul rege lepros Balduin al IV-lea, secretar al cancelariei regale, numit în 1175 arhiepiscop al Tyrului, a scris o monumentală istorie în 25 de volume despre recuceririle creştine în Orient în intervalul 1095-1184. Nu se cunoaşte titlul original, dar s-au păstrat mai multe copii, toate intitulate *Gesta Orientalium principum.* În ciuda numeroaselor traduceri şi compilaţii, nici în această lucrare nu se întâlneşte cuvântul *cruciadă.* Mulţi au ales drept titluri: *Le livre du conquest* sau *Le Roman d'Eraclès.*[1] Astăzi ediţiile şi referinţele bibliografice ale acestei lucrări citează simplu *Histoire des croisades*,

[1] Prima carte sau capitol al lucrării traduse cu acest titlu începea cu domnia împăratului bizantin Heraclius, mai precis cu anul 630.

chiar dacă opera conţine de fapt istoria creştinilor din Orient pe parcursul a cinci secole, cruciadele fiind absente din primele patru. Aceeaşi situaţie poate fi observată şi la Odon de Deuil, singurul cronicar prezent în Ţara Sfântă pe lângă regele Ludovic al VII-lea în 1147, amintirile sale fiind consemnate în descrierea *De l'expédition de Louis le septième en Orient*. Putem semnala şi faptul că în 1231, sub pana lui Balian de Sidon[1], apropiat şi partizan al împăratului Frederic al II-lea, *cruces signatura* este tradus prin *croiserie*[2], care nu are acelaşi sens cu *cruciadă*, iar cuvântul nu a fost preluat ulterior.

Marea majoritate a celor care au studiat fenomenul cruciat sunt de părere că înainte de 1700 acest cuvânt plin de sensuri nu a fost folosit în accepţiunea lui de astăzi. Cuvântul latinesc *cruciata*, o evidentă retroversiune din limbile vulgare, este folosit târziu, întrebuinţarea lui înainte de secolele al XIII-lea-al XIV-lea reprezentând un anacronism. De fapt, izvoarele primei cruciade vorbesc despre *cruce signati*, însă preferă termeni în acelaşi timp mai precişi şi cuprinzători, precum *peregrini*, *iter* – expediţie militară sau *peregrinatio* – pelerinaj. De asemenea pot fi amintiţi şi alţi termeni precum *auxilium* şi *succursus* cu referire la caracterul lor urgent şi defensiv şi *passagium* cu trimitere la o călătorie pe mare necesară în vederea ajungerii în Ţara Sfântă. Acest *passagium* putea fi la rândul său *particulare*, dacă era

[1] Balian d'Ibelin, conte de Sidon (1142-1193), este un cruciat influent în Regatul Ierusalimului, membru al casei Ibelin. Este cunoscut pentru că a asigurat apărarea Ierusalimului în 1187 şi a participat la a treia cruciadă. Numele de Balian vine de la o deformare prin pronunţia numelui francez de Barisan. Balian d'Ibelin este uneori numit şi Balian cel Tânăr (atunci când trăia tatăl lui).

[2] Încrucişare, a încrucişa, a face cruce cu…

organizat şi condus la iniţiativa unor persoane cu scopuri restrânse sau generale şi universale.

Uzul obişnuit datează din ultima parte a secolului al XIX-lea şi a fost introdus în manualele de istorie pentru a desemna un fel de *război sfânt* sau cel puţin un *război drept*[1]. Războiul capeţienilor din Languedoc, cunoscut şi sub numele de „cruciada împotriva albigenzilor", a fost provocat de asasinarea trimisului papal. Conducătorul primei expediţii, Simon al IV-lea de Montfort, luptase în Ţara Sfântă, în zona Lacului Tiberiada, împotriva musulmanilor, în 1204, dar în Languedoc, împotriva lui Raymond al VI-lea de Toulouse şi rege de Aragon, armatele erau comandate de seniorimea din jurul Parisului şi ceva mai târziu de regele Ludovic al VIII-lea.[2] Pentru a lupta contra cavalerilor germani şi aliaţilor napolitani, papa francez Clement al IV-lea încearcă să-i priveze pe moştenitorii împăratului Frederic al II-lea de Regatul Neapole şi să-l dea lui Carol de Anjou, conte de Provence. Conflictul cu aceştia, care nu erau, spre deosebire de albigenzi şi catari, nici eretici, nici schismatici, pre-

[1] Autori mai noi consideră că participanţii la cruciade erau pelerini înarmaţi pentru a cuceri Locurile Sfinte, a susţine statele latine din Orient şi restabili credinţa catolică împotriva catarilor. În urma unei anchete minuţioase, profesorul Martin Aurell de la Universitatea din Poitiers arată cum preoţii, călugării şi chiar trubadurii s-au revoltat la un moment dat faţă de excesele oamenilor înarmaţi. Ei au condamnat progromurile din Germania, violenţele cavalerilor împotriva populaţiei neînarmate, jefuirea oraşelor, aviditatea ordinelor militare, precum cel al templierilor. Autorul lucrării *Des chrétiens contre les croisades XIIe-XIIIe siècle,* apărută la Paris în anul 2013, la Editura Fayard, reabilitează marile conştiinţe, care au pledat cu o surprinzătoare precocitate în favoarea toleranţei, restaurând un umanism ancorat în credinţă.

[2] Ludovic al VIII-lea al Franţei (1187-1226) a fost rege al Franţei în perioada 1223-1226. S-a născut la Paris, ca fiu al regelui Filip al II-lea şi al Isabellei de Hainaut. Era supranumit Ludovic „Inimă de Leu".

supunea o sursă financiară, pe care papa o asigură din vânzarea vaselor sfinte ale trezoreriei pontificale şi dintr-o colectă realizată în Regatul Francez şi nordul Italiei. Puţin mai târziu, prin 1285, un alt papă francez, Martin al IV-lea, a predicat „cruciada de Aragon”, pentru a-i plăti regelui de Aragon ajutorul acordat sicilienilor în 1282, împotriva ocupaţiei angevine. Folosirea aceluiaşi cuvânt, pentru a vorbi despre expediţiile care timp de două secole au încercat să redea Țara Sfântă creştinilor, înseamnă a aşeza împreună iniţiative complet diferite prin comportamentul operaţional. Faimoasa „cruciadă a nobililor sau a baronilor” din anii 1096-1099 a adunat patru corpuri armate, care au plecat din locaţii diferite, sudul Lorenei, Normandia, Languedoc şi sudul Italiei, deci nu au parcurs acelaşi drum; unii pe uscat, alţii pe mare. Nici unii, nici alţii nu au ajuns la Constantinopol în mod simultan şi nu s-au constituit într-o singură forţă cu o conducere centralizată, întemeind ulterior în Siria şi Palestina patru state independente, iar două dintre cele patru grupări nu au ajuns până la Ierusalim. În timpul celei de a treia cruciade, Frederic Barbarossa a mers pe uscat, în timp ce Richard Inimă de Leu s-a îmbarcat pe corabie la Genova, iar Filip August la Marsilia. O furtună i-a făcut să eşueze pe coastele Siciliei, unde s-au certat şi ulterior s-au separat, regele Franţei mergând direct spre Țara Sfântă, iar Richard a întârziat două luni, pentru că a cucerit între timp insula Cipru. A reţine toate aceste evenimente, a vorbi despre complexitatea lor, sunt mai bine de simplificat, de redus la o cronologie sumară cu opt cruciade. Numai că pe parcursul a două secole ele au fost mult mai multe. Astfel, în interva-

lul 1099-1100, în câteva săptămâni trei expediţii au pornit din Franţa, în timp ce Genova, Pisa şi Veneţia încărcau vasele lor cu alimente, arme şi maşini de asediu. Tot acum, trei escadrile de nave mari construite în Danemarca şi Norvegia au debarcat cu oameni armaţi în Palestina, după o călătorie lungă de doi sau trei ani, iernând prin Galiţia sau Grecia, luptându-se ocazional cu musulmanii de pe coastele Portugaliei şi forţând strâmtoarea Gibraltar. Aceste evenimente nu sunt trecute în şirul de opt. Timp de două secole creştinii din Occident nu au încetat să se adune, să se înarmeze, să-şi părăsească casele şi să plece pentru a ajuta statele latine din Țara Sfântă.

La sfârşitul epocii medievale, cruciada era o noţiune primitivă, născută din superstiţie şi barbarie, care merita un loc în literatura romantică. În realitate, de-a lungul Europei secolului al XIX-lea, mai ales în ţările catolice, conceptul şi moştenirea cruciadelor ofereau conducătorilor şi oamenilor politici rezumatul accesibil al unor idei eficace. Apelurile papale, predicile şi indulgenţele erau uitate, epoca modernă aducând în prim-plan principiile laice despre moralitate şi eroism. Papalitatea nu mai chema la cruciadă, ci guvernele roialiste sau grupările naţionaliste. Marc Bloch afirmă că „din momentul în care consecinţele sentimentale intră în joc, limita între actualitate şi imaginar este departe de a fi rezolvată conform măsurii matematice a intervalului de timp”.[1] Istoria cruciadelor era practic un rezervor de idei şi imagini care puteau fi adaptate la tot felul de evenimente contemporane, lucru care poate fi constatat fără prea

[1] M. Bloch, *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien*, Paris, 2006, p. 875.

mare efort şi astăzi. Expansiunea colonială din nordul Africii şi Orientul Mijlociu alăturată începutului naţionalismului, de exemplu în Italia, oferea importante deschideri pentru reînnoirea unei mentalităţi cruciate. Cu siguranţă că există diferenţe fundamentale între colonialism şi cruciadă, imperiile coloniale fiind în esenţă expansioniste. În plus, ne putem imagina că expediţiile în Țara Sfântă, numite mai târziu cruciade, au fost, într-un sens larg, forme de colonizare religioasă în numele Bisericii Catolice, numai că Evul Mediu ignora ideea convenţională de colonialism cu trimiterea organizată a reprezentanţilor unei autorităţi şi aducerea de bogăţii şi resurse la centru. În secolul al XIX-lea, când cuceririle teritoriale coincideau cu mişcarea romantică şi interesul pentru cultura orientală, cruciada a căpătat o nouă pertinenţă, pe care o pierduse de secole. Practic această renaştere este raţiunea pentru care cuvântul şi acest concept continuă să fie folosit în dezbaterile politice, religioase şi profane de astăzi. Apariţia romantismului a contribuit foarte mult la reînvierea interesului şi respectului pentru Evul Mediu, după condamnarea sa anterioară. Secolul al XIX-lea a fost o perioadă în care lectura şi cultura literară au cunoscut o dezvoltare spectaculară. Aventurile exotice ale lui Walter Scott se vindeau foarte bine, fiind traduse în întreaga Europă. Asupra cruciadelor el avea un punct de vedere pozitiv, dar, în calitate de calvinist, dezaproba „zelul lor intolerant”.[1] Pe de altă parte, cruciadele erau cadrul perfect în care valorile ca-

[1] E. Siberry, *The New Crusaders: Images of the Crusades in the 19th and Early 20th Centuries*, Aldershot, 2000, pp.114-115; mai multe despre Walter Scott vezi şi la M. Girouard, *The Return to Camelot: Chivalry and the English Gentleman*, Londra, 1981, pp. 29-54.

valereşti puteau fi evidenţiate, iar Scott putea exploata prin această prismă faptele de vitejie realizate în trecut într-un Orient plin de mistere. Astfel, cruciadele au servit ca decor în patru dintre romanele sale: *Ivanhoe* (1819), *Logodnicii* (1825), *Talismanul (1825)* şi *Contele de Paris (1831)*. În *Talismanul*, el îl prezintă pe Richard Inimă de Leu în antiteză cu Saladin: regele Angliei era un model cavaleresc, plin de virtuţi extravagante şi greşeli absurde, crud şi violent asemenea unui sultan oriental, în timp ce Saladin manifesta maturitatea politică şi prudenţa unui suveran european.[1] Unii au considerat că sultanul din acest roman pare un adevărat gentleman european modern, un spirit deschis pe lângă figurile triste ale occidentalilor Evului Mediu.[2] La Scott, Sir Kenneth, cruciat scoţian, în aparenţă sărac, ajunge să fie prieten cu un emir musulman, care în final vedem că este Saladin, ajuns în tabăra cruciaţilor, unde-l vindecă pe regele Richard. Saladin îi oferă suveranului un talisman care-l tămăduieşte de boala de care suferea. Intriga este ingenioasă, chiar dacă din punct de vedere istoric este puţin fiabilă, dar talentul narativ al autorului a transformat romanul într-un adevărat *best-seller*. Un alt roman al lui Scott, *Ivanhoe,* a cunoscut de asemenea un foarte mare succes, inspirator al multor poeţi, pictori, sculptori, romancieri şi dramaturgi. Alţi artişti şi compozitori s-au folosit de cruciaţi şi cruciade în creaţiile lor: Edvard Grieg a compus *Sigurd Jorsalfar (Sigurd crucia-*

---

[1] W. Scott, *Le Talisman*, trad. S. MONOD, Paris, 2006, p. 1078. Există mai multe traduceri şi în limba română, dar pentru aceste rânduri am folosit ediţia citată, cumpărată întâmplător din Franţa.

[2] J.S.C. Riley-Smith, „Islam and the Crusades in History and Imagination", în *Crusades,* 2, 2003, p. 154.

tul), după viaţa unui rege norvegian care vizitase Ţara Sfântă în 1110, iar opere ale lui Verdi sau Schubert au ca teme cruciadele. Principele Albert, soţul reginei Victoria a Angliei, a făcut un apel public pentru conservarea idealului cruciat, comandând baronului Carlo Marochetti o statuie ecvestră cu Richard Inimă de Leu. Ea a fost prezentată la expoziţia universală din 1851, iar o replică din bronz a fost instalată în 1860, în faţa Parlamentului londonez, unde se poate vedea până astăzi. Silueta majestuoasă a vestitului cruciat, cu sabia ţinută provocator în mână, exprimă clar ataşamentul celor din secolul al XX-lea pentru cavalerie şi mândria Angliei pentru expediţiile întreprinse dincolo de mări. La rândul său Napoleon, prin expediţia sa din Egipt, a reprezentat punctul de plecare pentru un nou interes al Occidentului faţă de Orientul Apropiat. În 1806, Franţa oferea un premiu literar pentru lucrarea care reflecta influenţa cruciadelor asupra libertăţilor civile a popoarelor europene, asupra civilizaţiei lor, iniţiativă care manifesta o concepţie mult mai entuziastă pentru aceste evenimente faţă de perioada iluministă. Pentru Chateaubriand, care vizitase Orientul, cruciadele aparţineau unui trecut creştin idealizat: „în timpurile moderne nu există decât două teme pentru poemul epic, cruciadele şi descoperirea Lumii noi".[1] De aceea, el încuraja pe alţi autori să abordeze acest subiect. În Franţa postrevoluţionară *Histoire des croisades* a lui Michaud susţinea cruciadele ca sursă a gloriei poporului francez şi a naţiunii franceze.[2] Tot în

[1] François-René de Chateaubriand, *Génie du chistianisme*, Paris, 1978, p. 629.

[2] K. Munholland, „Michaud's History of the Crusades and the French Crusade in Algeria under Louis-Philippe", în P. Ten-Doesscha-

Franţa secolului al XIX-lea cruciadele au fost considerate ca o primă etapă a istoriei acestei ţări, având o influenţă formatoare asupra unităţii naţionale, înscriindu-se foarte bine în climatul politic al timpului. Dorinţa de a recreea un trecut glorios şi de legitimare a regimului prezent este evidenţiată de inaugurarea unui muzeu istoric pentru Palatul de la Versailles.[1] Cinci săli au fost consacrate cruciadelor şi peste 100 de picturi au fost comandate, adunate şi expuse, dintre care putem aminti: *Cucerirea Ierusalimului de cruciaţi la 15 iulie 1099* de Émile Signol, *Regele Ludovic al VII-lea luând flamura la Saint Denis înaintea plecării în a doua cruciadă, 11 iunie 1147* de Jean Baptiste Mauzaisse şi *Intrarea cruciaţilor în Constantinopol, 12 aprilie 1204*, de Delacroix (azi la Luvru). Printre vizitatorii care au putut privi la vremea aceea aceste lucrări, unul spunea: „Regăsim aici la cinci sute de ani distanţă naţiunea franceză, născută din sângele vărsat pe câmpiile arzând ce acopereau corturile islamului. Sunt urmaşii lui Carol Martel, Godefroy de Bouillon, Robert Guiscard, Filip Augustul, care reiau lucrarea neîntreruptă a înaintaşilor. Misionari şi războinici, ei răspândesc în fiecare zi limitele lumii creştine".[2] Sălile acestui muzeu aveau şi blazoanele familiilor ale căror strămoşi participaseră la cruciade. La inaugurare au fost prezentate 316 astfel de steme, dar importanţa moştenirii era atât de mare, încât galeria a fost repede închisă din cauza familiilor care au fost uitate. În secolul al XIX-lea, odată cu decăderea Imperiului

te Chu şi G.P. Weisberg, *The Popularization of Images: Visual Culture under the July Monarchy*, Princeton, 1994, pp. 144-165.

[1] E. Siberry, *op. cit.*, pp. 169-170; pp. 208-211.

[2] K. Munholland, *art. cit.*, p. 164.

Otoman, implicarea franceză a fost tot mai mare în Orientul Apropiat şi de aici un interes crescut şi pentru comunităţile creştine din acest spaţiu. Fenomenul a produs nemulţumirea musulmanilor, astfel că în 1860 Libanul a cunoscut violenţe majore soldate cu peste 10000 de morţi din rândul populaţiei creştine.[1] Pentru rezolvarea acestei situaţii Napoleon al III-lea a trimis o flotă să lupte cu musulmanii, apelul său fiind mobilizator: „să fiţi copiii demni ai acestor eroi, care au purtat în aceste locuri drapelul, flamura lui Hristos". Multe pamflete făceau legătura Evului Mediu cu perioada modernă, comparând pe papa Pius al IX-lea cu Urban al II-lea sau cu chemarea la o nouă cruciadă.[2] Această cruciadă nu a avut însă rezultatul scontat. În cele din urmă autoritatea otomană din Siria a fost înlăturată în 1918 şi, după o efemeră guvernare arabă, *Societatea Naţiunilor* încredinţează ţara Franţei. Imediat istoricii perioadei au consolidat cu mult zel sentimentul de mândrie naţională, plasând ocupaţia modernă a acestei regiuni pe acelaşi plan cu cuceririle Levantului de altădată, adică cu zece secole mai înainte: „numele Franc a rămas simbolul nobleţei, curajului şi generozităţii..., iar dacă ţara noastră a fost chemată să asigure protectoratul Siriei, are dreptul prin această influenţă".[3] Aşadar, trecutul medieval a întărit esenţa retoricii naţionaliste de la mijlocul secolului al XIX-lea pentru a creea o percepţie pozitivă asupra cruciadelor.

---

[1] G. Degeorge, *Damas: perle et reine d'Orient*, Paris, 2005, pp. 218-225.

[2] E. Siberry, *op. cit.*, p. 83.

[3] J. Longnon, *Les Français d'Outre-Mer au Moyen Âge*, Paris, 1929, pp. 333-334.

Noţiunea de cruciadă devine vizibilă şi în cazul unei alte mişcări naţionaliste: unificarea Italiei. Printre patrioţii democraţi, una dintre personalităţile marcante a fost Giuseppe Mazzini, care găseşte o interpretare foarte interesantă a unei picturi a lui Francesco Hayez, intitulată *Petre Eremitul, predicând cruciada,* expusă în 1829.[1] Mazzini a fost atras de amestecul de religie şi politică întâlnit la cruciade şi l-a folosit ca simbol al coagulării simpatizanţilor dorinţei sale de progres. În viziunea sa, pictura arăta oamenilor pe toţi cei care erau însufleţiţi de o singură forţă adevărată şi unificatoare: „Dumnezeu vrea."[2] Cu alte cuvinte, Dumnezeu vrea ca Italia să fie unită şi independentă, şi pentru realizarea acestui ideal trebuie luptat. Cauza se sprijinea mai mult pe un crez naţional, etic, şi nu pe religia papalităţii, concept radical în cadrul Bisericii Catolice. Insurecţia sa a eşuat în 1837, el s-a refugiat în Anglia, unde a continuat să militeze pentru aceleaşi idei de unitate, folosind imaginea cruciadei pentru promovarea ideilor sale de libertate şi naţionalism.[3]

În secolul naşterii naţiunilor, belgienii şi-au explorat trecutul şi au constatat că unul dintre strămoşii lor, Godefroy de Bouillon, primul suveran al Ierusalimului, era originar din Ardennes[4], chiar dacă unii îl considerau din Boulogne, deci un erou francez. El era credincios, cu iniţiativă, victorios, faima sa asigurându-i un loc în isto-

[1] C. Duggan, *The Force of Destiny: A History of Italy since 1796*, Londra, 2007, pp. 125-133.

[2] *Ibidem*, p. 126.

[3] E. Siberry, *op. cit.*, pp.135-136.

[4] Ardennes este un departament în nord-estul Franţei, situat în regiunea Champagne-Ardenne.

rie şi în literatură. O mărturie asupra rolului pe care-l joacă Godefroy în identitatea naţională a belgienilor este statuia sa ecvestră din Piaţa Regală a Bruxellului.

La rândul ei, Peninsula Iberică a fost un spaţiu de manifestare a cruciadei. Ideea a fost reanimată şi evidenţiată în perioadele de criză. Invazia şi destabilizarea Bisericii de către Napoleon în 1808 au declanşat în Spania o puternică rezistenţă din partea tradiţionaliştilor. Un polemist îl compara pe Napoleon cu Mahomed al II-lea, iar unii jurnalişti afirmau că războiul împotriva francezilor era la fel de sfânt ca şi cel împotriva profetului Mahomed. O ironie a istoriei, pentru că poporul care deţinea cea mai mare moştenire a cruciadelor era asimilat musulmanilor în lupta care urmărea păstrarea identităţii spaniole.[1] Un secol mai târziu, în 1936, războiul civil spaniol a plasat Biserica alături de naţionaliştii conduşi de generalul Francisco Franco. Odată cu intensificarea conflictului, ierarhia catolică devine un factor esenţial în susţinerea şi legitimarea franchismului din Spania şi din străinătate. Dincolo de complexitatea ideologiei sale, Franco a acceptat în mod liber descrierea demersului său drept „o sfântă cruciadă".[2] În august 1936, un călugăr de la catedrala din Salamanca rostea la un post de radio local un discurs intitulat *Legalitatea insurecţiei armate*, care se încheia cu o mobilizatoare chemare la luptă: „Războiul nostru este sfânt. Strigătul nostru de luptă

[1] A. Knobler, „Holy Wars, Empires, and the Portability of the Past: The Modern Uses of Medieval Crusades", în *Comparative Studies in Society and History*, 48, 2006, pp. 297-298.

[2] S.G. Payne, *The Franco Regime, 1936-1975*, Londra, 2000, pp. 197-208; J.M. Sanchez, *The Spanish Civil War as a Religious Tragedy*, Notre Dame, p. 91, pp. 152-156.

este cel al cruciadelor: Dumnezeu vrea. Trăiască Spania catolică!"[1] În aprilie 1940, în plin apogeu al puterii sale, Franco sărbătorea prima aniversare a victoriei sale din timpul războiului civil, inaugurând în aşa-numita *Vale a morţilor* un monument dedicat celor căzuţi în lupte. În discursul rostit cu acel prilej regăsim justificarea morală şi religioasă a ideilor sale: „Dimensiunea cruciadei noastre, sacrificiile eroice necesare victoriei şi greutatea acestei epopei pentru viitorul Spaniei nu pot fi comemorate printr-un simplu monument."[2] După cel de-al Doilea Război Mondial, Franco îşi revizuieşte ambiţiile, în momentul în care dezveleşte o statuie a Cidului la Burgos.[3] Cu acel prilej, el îşi plasa realizările în istorie: „Marele serviciu al cruciadei noastre, virtutea mişcării noastre, este că a trezit conştiinţa a ceea ce am fost, a ceea ce suntem şi a ceea ce putem deveni." În viziunea sa Cidul era simbolul noii Spanii: „În el sunt adunate tainele marilor epopei spaniole: slujirea nobilelor iniţiative, datoria ca normă, lupta în slujba adevăratului Dumnezeu." El dădea şi propria definiţie cruciadei şi se propunea drept un Cid modern.[4]

O altă ţară, care a recurs în secolul al XIX-lea la imaginea cruciadei, a fost Anglia. Nu toate conflictele din această perioadă au avut vreo legătură cu cruciada. Un exemplu atipic este Războiul Crimeei (1854-1856), care opunea Rusia unei coaliţii din care făceau parte otomanii, britanicii, francezii şi Regatul Sardiniei. În mod cu-

[1] M. Vincent, *Catolicism in the Second Spanish Republic: Religion and Politics in Salamanca, 1930-1936*, Oxford, 1996, pp. 248-249.

[2] P. Preston, *Franco: A Biography*, Londra, 1993, p. 351.

[3] Erou medieval spaniol. Este îngropat la Burgos.

[4] P. Preston, *op. cit.*, pp. 640-641.

rios, ţări care au avut în trecut legături cu cruciada, Marea Britanie şi Franţa, erau în război contra Rusiei apărând interesele otomanilor musulmani. Tot în secolul al XIX-lea, virtuţile virile ale luptei pentru extinderea imperiului au fost asociate învăţăturii protestante, noţiunii de „creştinism puternic" predată în învăţământul privat englez. Sfinţii războinici aveau un rol important în discursul Bisericii Anglicane, iar eroi precum Richard Inimă de Leu inspirau descrieri exaltante. Titlul de „cruciat modern" revine însă generalului Charles Gordon, ucis de musulmanii din Khartum în 1885. Înainte de moartea sa era recunoscut drept un cavaler creştin, martirajul său confirmându-i şi calitatea de erou al cruciadelor moderne. Legătura dintre idealurile imperiale şi nobila misiunea a cruciadelor a fost subliniată de un profesor al Universităţii din Londra astfel: „A oferi popoarelor aflate sub autoritatea sa mai multă libertate şi dreptate, acesta este idealul Marii Britanii imperiale, şi lumea nu a cunoscut ceva mai frumos, mai exaltant, din vremurile în care s-au bătut Godefroy şi Richard, pentru care au murit Barbarossa şi Sfântul Ludovic."[1] În momentul declanşării Primului Război Mondial, elanul afectiv al cruciadei devine un element printre altele al propagandei aliaţilor, chiar dacă germanii exploatau şi ei tematica războiului sfânt. În ciuda unui paradox aparent al recursului clerului anglican la ideologia catolică, mulţi oameni ai Bisericii au adoptat limbajul cruciadelor. Ei simţeau probabil forţa morală a cauzei ce oferea acum o paralelă adecvată cu epoca medievală. Omniprezenţa

[1] J. Phillips, *Une Histoire moderne des croisades*, ed. Flammarion, Paris, 2010, p. 393.

cruciadelor în cultura populară şi politică era o temă eficace şi identificabilă.[1] Lordul Halifax cerea ca războiul sfânt să fie declarat Germaniei, iar personalităţi bisericeşti, precum episcopul Londrei, vorbeau despre „marea cruciadă... pentru salvarea lumii".[2] Alţii vorbeau despre „o mare cruciadă" pentru dreptate, fiind reluate şi ideile cruciaţilor din Evul Mediu precum martiraj, sacrificiu şi frica soldaţilor care-şi părăseau familiile. Tot în timpul Primului Război Mondial şi alte ţări au folosit tema cruciadei: când Statele Unite au intrat în conflict, generalul Pershing, supranumit „Black John", apare într-un film de propagandă intitulat *Cruciaţii lui Pershing*, afişul prezentându-l pe comandant în fruntea trupelor, în spatele său aflându-se doi cruciaţi din Evul Mediu având Crucea pe scuturi şi privind trupele americane.[3]

În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, legătura între cruciadă şi conflictul modern este mai puţin prezentă. Ororile din prima conflagraţie au devalorizat posibilitatea apropierii dintre război şi exerciţiul cavaleresc. Între 1939 şi 1945, genocidul, numeroasele victime civile, deplasările de populaţie au propulsat conflictul dincolo de referinţele anterioare. Au existat şi excepţii, precum discursul lui Eisenhower din iunie 1944, ziua debarcării din Normandia: „Soldaţi, marinari şi piloţi ai forţelor expediţionale aliate, sunteţi pe punctul de a vă lansa într-o mare cruciadă, pentru care luptaţi de multe luni... Cerem binecuvântarea lui Dumnezeu Atotputernicul pentru marea şi nobila iniţiativă." Descrierea episodului poartă

[1] M. Girouard, *op. cit.*, pp. 275-293.
[2] J. Phillips, *op. cit.*, p. 394.
[3] *Ibidem*, p. 395.

numele de *Cruciada din Europa* (1948).[1] Spre deosebire de aliaţi, germanii au folosit în timpul Primului Război Mondial elemente derivate din cruciade, iar naziştii au extins folosirea, sub o formă laică şi ritualistă, în legătură cu cavalerii teutoni, care au cucerit spaţii considerabile în nordul Europei. Hitler îi îndemna pe nemţi să plece în Rusia, pe urmele cavalerilor teutoni de altădată.[2]

Odată cu reînnoirea ideii de cruciadă ca forţă a binelui în secolul al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, cuvântul *cruciadă*, cu moştenirea sa atât de complexă a justificării morale, a fost adesea scos din contextul militar şi cultural, pentru a fi plasat într-un sens ceva mai suplu, metaforic, dar nu lipsit de ambiţie. Exemplele sunt numeroase chiar şi în zilele noastre, făcând referire la manifestările pentru afirmarea drepturilor unor minorităţi, la lupta împotriva corupţiei sau a diferitelor răutăţi ale lumii postmoderniste.

Din această enumerare vedem cum cruciada are un caracter unic şi multiplu în acelaşi timp. Ea nu poate fi înţeleasă decât prin intermediul dinamicii sale interioare. A cunoscut o legislaţie coerentă şi riguroasă, dar s-a articulat într-o pluralitate de cazuri, diferite între ele, şi se modifică în ce priveşte atât diferitele obiective propuse de fiecare dată, cât şi timpul şi contextul în care este proclamată. Este o realitate proteiformă, un instrument juridico-politic şi o idee-forţă, un izvor inepuizabil de metafore, un mit, un obiect infinit al apologiilor, condamnărilor, polemicilor şi neînţelegerilor în măsură a se reproiecta în situaţii diverse.

[1] *Ibidem*, p. 400.
[2] M. Burleigh, *Germany Turns Eastwards*, Cambridge, 1988, p. 6.

Bizantini, latini și musulmani în secolele VII-XV

În general, este uşor de afirmat că apelul papal din noiembrie 1095, pentru prima cruciadă, a reprezentat factorul declanşator al unui conflict cu ecouri până în zilele noastre. Lucrurile stau însă puţin diferit, pentru că religia creştină şi cea islamică erau în opoziţie de mai multă vreme. Chiar dacă sunt uşor de privit cruciada şi jihadul drept faţa şi reversul aceleiaşi medalii, diferitele tipuri de război sfânt existau deja înaintea discursului lui Urban al II-lea la Clermont. Primii trei sute de ani de istorie a Bisericii creştine au fost plini de schimbări. Creştinii depindeau în moduri diferite de societate şi de stat, aceasta ducând la modificări în viaţa internă a Bisericii. Uneori toleraţi, adesea persecutaţi ca o minoritate religioasă a Imperiului Roman din acea perioadă, creştinii se vor bucura de o libertate extinsă şi legiferată începând cu epoca constantiniană. Practicile creştine sociale, economice şi politice au influenţat de multe ori modul în care Biserica înţelegea viaţa, învăţăturile şi jertfa Mântuitorului Iisus. În epoca primară, creştinii au

luat în serios învăţăturile lui Hristos cu privire la dragostea de aproape, chiar şi faţă de duşmani, şi răspunsul nonviolent, pe care trebuia să-l dea în caz de agresiune. Chiar dacă au dezaprobat războiul, în mod inevitabil, creştinii au fost implicaţi în această practică, Biserica reinterpretând învăţăturile biblice pentru a justifica participarea membrilor ei la conflictele militare. Treptat a apărut şi ideea de război sfânt, conflictul militar putând fi justificat în funcţie de circumstanţe: cazul împăratului bizantin Heraclius (610-641), care luptă împotriva perşilor pentru recuperarea Sfintei Cruci.

Creştinismul nu era singura religie preocupată de războiul sfânt, pentru că în prima jumătate a secolului al VII-lea apare o nouă credinţă, dotată cu propriul tip de conflict religios: islamul. Atunci când Mahomed creează în Arabia prima comunitate musulmană, toată regiunea se afla în criză. Expansiunea musulmană a continuat şi după moartea sa, un secol mai târziu atingând limite extreme precum Franţa în Occident, Samarkand şi Indus în Orient. Rapiditatea cu care s-a propagat a fost favorizată de mai multe circumstanţe favorabile asupra cărora nu ne vom opri aici.

Iniţiativele armate din Occident, care sunt cunoscute sub numele de cruciade, au oferit, la un moment dat, unor războinici fără ocupaţie sau unor simpli ţărani, posibilitatea ameliorării propriei situaţii, reconstituirea averii prin împărţirea prăzii, iar pentru cei rămaşi acasă o împărţire mai judicioasă a propriei averi. Printre occidentali, unii aveau deja un adversar identificat, în general păgâni, şi luptau împotriva lor, precum germanii în est sau spaniolii la frontiera lor meridională. În schimb

cavalerii francezi, înconjuraţi de alte popoare creştine, mai puţin conflictuale, se vedeau în situaţia de a respecta „pacea lui Dumnezeu” impusă de Biserică. Deci trebuia să se manifeste în alte zone. După cucerirea Angliei din 1066, normanzii s-au deplasat în sudul Italiei sau Sicilia (în 1071 cuceresc Palermo). Locuitorii din Burgundia, Toulouse, Acquitania trec Pirineii pentru a ajuta micile state creştine precum Leon, Galiţia, Castilia, Navarra, Aragon, comitatul Barcelonei în lupta împotriva Regatului Taifa, apărut după dezmembrarea califatului de Cordoba. Pelerinajul la Compostella sau mitul lui Rolland au atras atenţia creştinătăţii asupra unor pericole ce veneau din partea necreştinilor. În Sicilia, cucerirea normandă începea în 1060 datorită lui Roger, frate cu Robert Guiscard, iar în 1091 asistăm la expulzarea definitivă a arabilor, la eliminarea piraţilor din zonă şi la deschiderea strâmtorii siciliene corăbiilor creştine din bazinul occidental al Mediteranei: Genova şi Pisa, care au ajutat primele pe cruciaţi. Normanzii vor viza acum regiunile din est: Robert trece Adriatica şi îl înfrânge pe împăratul bizantin Alexie I Comnenul la Durazzo; în 1085, Bohemond ar vrea să meargă la Constantinopol, mai ales că printre cavalerii occidentali se răspândeşte ideea că bizantinii erau bogaţi şi laşi în luptă.

În ceea ce priveşte Imperiul Bizantin, la începutul secolului al VII-lea domina lumea sub toate aspectele. De aceea, este foarte importantă cunoaşterea raporturilor sale cu restul lumii, Bizanţul influenţând cultural, politic şi social timp de aproape un mileniu un spaţiu geopolitic ce nu poate fi neglijat. Bizanţul a reprezentat o lume nouă, „ultima formă a sintezei orientale, menţinută

de puternica armată a romanilor şi de sensul nemuritor al civilizaţiei greceşti". Adversarii bizantinilor au fost numeroşi. Atraşi de bogăţiile însemnate, de strălucirea cetăţii lui Constantin cel Mare, de poziţia sa geografică şi de avantajele economice care decurgeau de aici, „barbarii" au atacat de multe ori Constantinopolul. Aceştia nu se lăsau asimilaţi prin cultură, romanizaţi prin idei politice sau orientalizaţi prin post şi obiceiuri. Ei au format în vremea lui Justinian un singur grup politic, căruia i-a fost opusă „Republica romană". Dintre toţi adversarii, musulmanii au fost printre cei mai de temut, lucru sesizat destul de târziu de bizantini.

Studierea unui astfel de raport presupune şi nevoia extinderii cercetării într-un domeniu, care în zilele noastre este tot mai delicat de abordat. Dificultatea intervine mai ales din cauza poziţiilor extremiste ale islamului, precum şi din contrastele interne ale celor două lumi: contrastul dintre Imperiul Bizantin şi Imperiul Persan sau lumea musulmană. Diferenţe însemnate au existat între malurile Dunării şi între frontierele orientale ale Asiei Mici pentru Bizanţ, între Spania şi Asia Centrală pentru lumea musulmană, precum şi între Mesopotamia bizantină şi Mesopotamia arabă. De aici se ajunge de multe ori la un antagonism conflictual cu propriile reprezentări caricaturale despre celălalt: om sau divinitate. În fiecare dintre noi există un fel de ceaţă care ne împiedică să vedem de partea cui este Dumnezeu sau de partea cui sunt cei care ne înconjoară. De multe ori ne întrebăm: Cine este celălalt în amestecul de evenimente la care asistăm sau ne implicăm? Răspunsul, ca şi în cazul cruciadelor, este de cele mai multe ori unul

violent, pentru că în celălalt vedem o adversitate, pe care o refuzăm şi în spatele căreia se profilează inexact un Dumnezeu străin, care are legături atât cu dreptatea, cât şi cu nedreptatea, atât cu distrugerea, cât şi cu viaţa. La acest conflict externalizat se poate ajunge în urma unor emoţii puternice de genul: speranţă, umilinţă, teamă. Teama nu este departe de speranţă şi nu trebuie să căutăm prea mult în desfăşurarea cronologică a raporturilor dintre bizantini, musulmani şi latini pentru a găsi exemple în acest sens.

Pe plan politic, Imperiul Bizantin a cunoscut o indiscutabilă unitate, în timp ce lumea musulmană s-a confruntat cu o serie de particularisme regionale, care au accentuat divizările de ordin religios. Diversităţilor interne ale Orientului Apropiat li se adaugă cele din ţările învecinate: ele au influenţat în mod direct acest spaţiu geopolitic al Evului Mediu, prin schimburile religioase şi comerciale. Principala eroare care trebuie evitată este însă generalizarea, care poate fi exclusă prin efortul de a sesiza această surprinzătoare diversitate. Spre deosebire de creştinii din Occident, cei de la Bizanţ cunoşteau multe lucruri despre islam. Acest demers a reprezentat în Evul Mediu o şansă, evitând persecuţiile majore, precum şi expulzările de-o parte şi de alta ale unei frontiere deschise osmozelor, dar în care cele două părţi nu şi-au dorit cu adevărat unitatea. În plus, după cruciada a IV-a între Bizanţ şi lumea islamică a existat un amestec de complicitate şi adversitate, care poate descifra o parte a situaţiei existente la un moment dat în Palestina, Bosnia sau Kosovo.

În anul 632 când moare profetul Mahomed, Orientul Apropiat mediteranean era dominat de două imperii ri-

vale: Imperiul Bizantin, moştenitor al Imperiului Roman de Răsărit, şi Marele Regat Persan al sasanizilor. După o dispută teribilă care a culminat în secolul al VII-lea cu cucerirea Egiptului, a Siriei şi a Palestinei de către perşi, Bizanţul sub conducerea lui Heraclius (610-641) părea să câştige definitiv confruntarea: sasanizii sunt respinşi în spaţiul lor tradiţional, Mesopotamia şi Iran fără acces la Mare, în timp ce bizantinii deţin tot litoralul mediteranean, din Spania şi până în Egipt, din Palestina şi până în Italia. Din acest moment puterea Bizanţului părea imposibil de contestat, cu atât mai mult cu cât Persia va intra într-o perioadă de lupte intestine, care o vor împiedica să privească dincolo de frontiere. În mod simbolic în anul 629, când Heraclius readuce Sfânta Cruce la Ierusalim, după ce cincisprezece ani mai înainte perşii au luat-o în capitala lor Ctesifon, marchează un dublu program: acela al Romei tradiţionale şi cel al Imperiului Romano-creştin născut în secolul al IV-lea, care tindea către dominaţia întregii lumii de către deţinătorii adevărului. Spre deosebire de vechea Romă, Bizanţul învinsese definitiv singurul rival, în plus recuperase Sfânta Cruce, cea care ajutase la victoria lui Constantin, primul împărat creştin.

Cu toate acestea, victoria din 629 rămâne mai degrabă aparentă decât reală. Chiar dacă Imperiul Roman de Răsărit reprezenta o forţă militară, el era unit prin cultura romano-elenistică, avea reguli juridice moştenite din dreptul roman, iar unitatea religioasă era asigurată de creştinism; această forţă avea şi unele slăbiciuni. Din punct de vedere militar, nenumăratele războaie cu perşii epuizaseră armata bizantină, iar unele provincii, precum Siria şi Egiptul, erau menţinute cu ajutorul unor garni-

zoane mult prea dispersate şi fără sprijin financiar corespunzător. În privinţa administraţiei, încă din secolul al V-lea se înregistrează o transformare prea lentă, fără o eliminare rapidă a ramificaţiilor complexe ale unui funcţionariat foarte ierarhizat. Unitatea pe plan cultural era asigurată de o aşa-numită elită constantinopolitană ce vorbea şi scria în greacă, o sinteză între valorile elenistice şi cele romane, păgâne şi creştine, care impunea o imagine omniprezentă a Romei. În realitate majoritatea subiecţilor imperiului nu vorbeau greacă, fiind departe de a se simţi purtători ai acestei noi expresii: latina domina Occidentul hispanic şi italian, împărţind cu Africa limba berberă, coptă în Egipt, siriacă în Siria şi Palestina, adevărate limbi naţionale. Această diviziune lingvistică nu era atât de gravă, dacă nu ar fi fost susţinută de contradicţii mult mai grave de ordin economic, social sau religios.

Din punct de vedere social, Imperiul Bizantin era un spaţiu dominat de o aristocraţie avidă şi lucrat de ţărani cu drepturi diminuate, în timp ce în oraşe se confruntau bogăţia şi mizeria cruntă, fără ca să putem vorbi în mod real de existenţa unei clase mijlocii. Bizanţul nu putea mulţumi clasele populare ale societăţii, şi de aceea a rămas ancadramentul natural al popoarelor, mai ales al celor din provinciile marginale, care nu erau greceşti, cum ar fi cazul cu Armenia, Siria, Palestina, Egiptul. O astfel de situaţie poate explica foarte uşor mulţimea greşelilor comise în momentul declanşării cuceririlor arabe, puse de prea multe ori pe seama „maselor populare”.

În afara diviziunilor sociale avem divergenţele religioase, din secolul al V-lea cele mai grave erezii dezvol-

tându-se în partea orientală a imperiului. Astfel nestorianismul sau monofizismul se vor răspândi prima în Mesopotamia, iar a doua în Siria, Palestina şi Egipt, unde va deveni rapid majoritară, învăţătura fiind considerată de clasele sociale şi un mijloc de a-şi exprima revendicările socio-economice şi personalitatea naţională. În faţa unor probleme religioase şi naţionale deosebit de complexe ca cele enumerate aici pe scurt, imperiul nu a avut întotdeauna o politică coerentă: împăraţilor ortodocşi le vor urma suverani cu simpatii monofizite. De aceea, toate tentativele de compromis, aşa cum a fost cazul cu Ekthesisul lui Heraclius din 638, se vor dovedi inutile.

În aceste condiţii, sub conducerea primilor suverani arabi, califii supranumiţi şi ortodocşi (raşhidun), Abu Bakr, Umar, Uthman şi Ali[1], Siria, Palestina şi Egiptul,

[1] Abdallah ibn Osman Abu-Bakr (573-643) a fost primul calif arab (632-634). A întreprins campanii militare în urma cărora a cucerit Mesopotamia (Irakul de azi) şi Palestina. Era unul dintre însoţitorii lui Mahomed şi socrul acestuia, dar era şi cel mai bun prieten al profetului. El a crezut în spusele lui Mahomed, motiv pentru care este cunoscut şi sub numele de Al-Siddiq (*cel ce crede*). Mormântul său se află în moscheea din Medina, alături de ceilalţi trei califi care l-au succedat.

Umar pronunţat şi Omar (579-644), a fost unul dintre cei mai puternici şi influenţi califi musulmani din istorie şi s-a numărat printre însoţitorii profetului islamic Mahomed. L-a succedat pe Abu Bakr (632-634), în calitatea de calif, fiind al doilea dintre cei patru Califi Bine-Călăuziţi sau Ortodocşi, în august 634. Este cunoscut pentru firea sa dreaptă şi pioasă, care i-a adus titlul de Al-Farūq (cel care distinge între bine şi rău). Uneori este menţionat ca Umar I de către istoricii din islam, întrucât mai târziu, un alt calif, umayyad, Umar al II-lea, a purtat acelaşi nume. Sub conducerea sa, Califatul Bine-Călăuzit s-a extins într-un ritm fără precedent, stăpânind întregul Imperiu sasanid şi mai mult de două treimi din Imperiul Bizantin. Atacurile sale împotriva Imperiului Persan sasanid au dus la cucerirea Persiei în mai puţin de doi ani. Potrivit tradiţiei evreieşti, Umar a fost cel care a ridicat interdicţia pusă de creştini pentru evrei şi le-a permis acestora să intre în Ierusalim.

Usman sau Uthman ibn Affan (579-656) a fost al treilea calif Bine-Călăuzit (644-656).

minate de diviziunile pe care le-am pomenit, au trecut fără rezistenţă în mâinile noilor cuceritori, în timp ce vechiul Imperiu Persan s-a prăbuşit. În 661 generalul Mu‘awiya preia puterea şi întemeiază o adevărată dinastie, a umayyazilor, care va reuşi să supună nordul Africii şi Spania, lansându-se pe mare, cucerind Ciprul şi ajungând până la asedierea în două rânduri a Constantinopolului. Până în 718, Imperiul Bizantin a beneficiat de o superioritate evidentă pe mare, dar din acest mo-

---

Ali bin Abi Talib s-a născut în 598 la Mecca, chiar în sanctuarul Kaaba, la zece ani de la începutul misiunii profetice a lui Mahomed. La vârsta de şase ani, după moartea bunicului său, Abd al-Muttalib, profetul Mahomed îl ia pe lângă el, crescându-l şi protejându-l ca pe propriul fiu. El i-a devenit ginere profetului Mahomed prin căsătoria cu fiica acestuia şi a primei sale soţii Khadija, Fatima, în 622, cu care are doi fii, Hasan şi Husayn, singurii nepoţi ai profetului. Ali a fost primul care a aderat la religia propovăduită de către Mahomed (după tradiţia şiită). L-a însoţit pe profet tot timpul, inclusiv la Medina. A participat alături de acesta la toate bătăliile, mai puţin la cea de la Tabuk, cînd a rămas în Medina pentru a-i ţine locul. După bătălia de la Uhud, profetul Mahomed i-a dăruit celebra sabie numită zulfikar, sabia cu două lame îngemănate. La moartea lui Mahomed în 632, când s-a pus problema succesiunii califale, comunitatea islamică l-a ales mai întâi pe Abu-Bakr, apoi pe Omar. După asasinarea celui de-al treilea calif, Osman, în 656, Ali a devenit al patrulea calif, şi şi-a stabilit capitala la Kufa (Irak). Imediat după preluarea califatului, este contestat de o parte a supuşilor săi pentru că nu a aplicat Legea Talionului asasinilor lui Uthman. În fruntea acestora se afla Aişa, văduva profetului Mahomed aliată cu doi pretendenţi la conducerea califatului, Talha bin Ubayd-Allah şi Abd-Allah bin al-Zubayr, pe care i-a învins în apropiere de Basra (Irakul de astăzi) în celebra Bătălie a Cămilei (656). În 657, în bătălia de la Siffin, l-a înfruntat pe guvernatorul Damascului, Mu‘awiya, membru al familiei califului Uthman. Chiar dacă era în avantaj, a acceptat ca sorţii bătăliei să fie decişi printr-un arbitraj, care însă a fost în defavoarea sa. Unii dintre adepţii săi i-au reproşat că a acceptat un arbitraj uman pentru a decide soarta califatului şi l-au părăsit, aşa-numiţii kharigiţi (cei care au ieşit). Mai târziu, ei se vor revolta împotriva lui Ali care îi înfrânge în bătălia de la Nahrawan (658). Kharigiţii se răzbună, asasinându-l în ianuarie 661, în plină rugăciune în mihrabul moscheii din Kufa, prin Abdul Rahman bin Mulğam. Se estimează că Ali avea 62 sau 63 de ani. La conducerea califatului vine Mu‘awiya care întemeiază dinastia umayyadă, cu capitala la Damasc.

ment se va mulțumi cu o politică maritimă defensivă, invaziile slave și bulgare din Balcani necesitând o atenție sporită pe plan terestru. Lucrurile se vor schimba odată cu dinastia isauriană (717-802), care, adoptând ceea ce o falsă tradiție a văzut în iconoclasm o formă de monofizism, își va asigura sprijinul unei părți din populația capitalei și din Asia Mică, fără de care apărarea imperiului era imposibilă. Pe viitor războaiele arabe nu vor periclita prea mult soarta Bizanțului. Mai degrabă Imperiul Musulman își va pierde unitatea: în 750 dinastia umayyazilor a fost înlocuită de cea a abbasizilor, un amestec intim de arabi și populații islamizate (*mawalî*), cu un anume tip de particularisme naționale. Spania se va îndepărta de califatul oriental, iar mai târziu și Iranul sau Egiptul. Lumea musulmană care atinge în această perioadă apogeul este capabilă de ofensivă, concretizată în secolul al IX-lea de cucerirea Cretei și a Siciliei, dar esențialul acțiunii sale împotriva creștinilor se rezuma la războaie de uzură și la piraterii. Profitând de această stare, Bizanțul a trecut la reorganizarea sa pe plan administrativ și la rezolvarea problemelor sociale și religioase. În 864, când puterea este preluată de dinastia macedoneană prin Vasile I (867-886), vechiul Imperiu Oriental depășise faza cuceririlor, numită epopeea bizantină: între 867 și 1025, de la Vasile I la Vasile al II-lea, Bizanțul va recuceri Insulele Cipru, Creta, Sicilia, o parte a Mesopotamiei, nordul Siriei, sudul Italiei și Armenia. Tot acum, Imperiul Musulman va cunoaște un nou califat, rival cu cel de la Bagdad, acela al fatimizilor, care se întindea din Tunisia până în Siria.[1]

[1] Califatul Fatimid a fost un califat arabo-berber șiit musulman, prima oară cu capitala în Tunisiala Mahdia, apoi din 969 în Egipt la Cairo,

În a doua jumătate a secolului al XI-lea, situaţia din Orientul Apropiat era diferită de cea din secolul al VII-lea: un imperiu creştin foarte puternic reuşea să elimine puterea musulmană, slăbită de numeroasele diviziuni. Este momentul în care intervin două fapte legate una de cealaltă: ofensiva turcă şi cruciadele. Invadarea Orientului Apropiat musulman, precum şi a unei părţi din Anatolia de către turcii selgiucizi[1], nomazi non-arabi din stepe euroasiatice, dar bine integraţi în comunitatea musulmană sunită odată cu convertirea lor la islam în secolul al X-lea, vor depăşi foarte curând frontierele orientale ale Bizanţului. Ei vor deveni o putere importantă în urma luptelor cu principatele musulmane din nordul Iranului. Conducătorul lor, Togrul-Beg, s-a impus în faţa califului de la Bagdad şi primeşte titlul de sultan care îi oferea autoritate temporală, cu misiunea de a restabili unitatea califală şi dominaţia sunită. Aşadar, într-o primă fază obiectivul era înlăturarea califatului fatimid, numai că sultanii nu deţineau controlul deplin asupra trupelor, multe triburi turcomane manifestându-şi autonomia. În aceste condiţii Anatolia bizantină era un spaţiu ideal de cucerit, şi în 1071 Bizanţul va pierde 2/3 din teritoriile sale din Asia Mică, care vor fi cucerite de selgiucizi, formând Sultanatul de Rum (al romanilor). În 1095 papa Urban al II-lea predica prima cruciadă, dornic să recucerească în numele creştinătăţii locurile luate de musulmani. Totul se va schimba acum, cruciadele intervenind într-un moment în care imperiul de la Con-

care a stăpânit diferite teritorii din Maghreb, Sudan, Sicilia, Levant şi Hijaz din 5 ianuarie 909 până în 1171.

[1] Cuceresc Irakul abbasyzilor, Bagdadul fiind luat în 1055.

stantinopol înţelesese că a distruge adversarul musulman era un obiectiv greu de realizat, iniţiativa latină punând totuşi în contradicţie raporturile coexistenţiale dintre Bizanţ şi lumea musulmană.[1] Apare însă pericolul turcesc, iar Alexie I Comnenul (1081-1118) crede în posibilitatea recuperării terenului pierdut în Anatolia. Reamintim aici faptul că pentru moştenitorul unei tradiţii teocratice, care făcea din suveranul bizantin trimisul lui Dumnezeu pe pământ, singurul deţinător al adevărului dintre toţi creştinii, era greu de admis în secolele al XI-lea-al XII-lea că anumite teritorii puteau trece în mâinile unei mase dezorganizate venite din Apus. Mai mult chiar, bizantinii îi considerau ca pe nişte barbari, pentru care creştinismul nu a reuşit să le schimbe moravurile brutale şi nici incultura iremediabilă. La acestea se adaugă şi reproşurile de ordin religios, care au culminat cu regretabilul eveniment din 1054. La rândul lor, normanzii, în acelaşi an în care turcii invadaseră Anatolia, preluaseră de la bizantini ultimele posesiuni italiene. După 1098, toate acestea nu făceau decât să creeze Constantinopolului o imagine ostilă despre cruciadă, când, în loc să lupte împotriva turcilor, latinii erau preocupaţi mai degrabă de crearea propriilor principate la Constantinopol, Alexie nemaiavând încredere în sinceritatea lor. Cu toate acestea, împăratul bizantin va avea încă încredere în aşa-zişii „buni latini" Veneţia îl ajutase în lupta împotriva normanzilor, gest răsplătit ulterior prin scutirea de taxe vamale la ieşirea şi intrarea în imperiu.

---

[1] Despre Bizanţ şi cruciade pot fi consultaţi: Paul Lemerle, „Byzance et la croisade", în *Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche*, Florenţa-Roma, 1955, t. III, pp. 594-620; Michel Balard, *Les croisades*, Paris, 1988, pp.72-76.

Pe termen mediu constatarea va fi însă amară: în secolul următor comerţul latin va fi la fel de periculos ca şi cruciaţii. Veneţiei i se vor alătura Pisa şi Genova, antrenând ruina burgheziei bizantine, perturbând diversele circuite de distribuţie prin exporturi abuzive, ameninţând populaţia care se putea aproviziona iniţial fără probleme cu produse locale. În acest timp cruciadele se vor succede una după cealaltă, vor fi nenumărate reproşuri bine ancorate în mentalitatea oamenilor, latinii fiind însă prezentaţi drept aliaţi ai imperiului, ajungând până în sferele înalte ale puterii. Astfel, împăratul Manuel I Comnenul (1143-1180), care confiscase în 1171 bunurile veneţiene, lasă regenţa fiului celei de a doua soţii, Maria de Antiohia, o normandă înconjurată la curte de numeroşi latini. Ea va fi şi cauza masacrului împotriva latinilor de la Constantinopol din anul 1182, urmat de răspunsul similar al normanzilor sicilieni din 1185, împotriva Tesalonicului. Nu trebuie uitat nici anul 1190, când în timpul desfăşurării cruciadei a III-a Frederic Barbarossa este pe punctul de a ataca Constantinopolul. Intenţia sa se va materializa în 1204, când cruciada a IV-a deviază de la scopul ei iniţial, acela de a recuceri Egiptul spre interese politice şi economice. Odată cu cucerirea Constantinopolului se pun bazele unui Imperiu Latin pe teritoriul Bizanţului, recucerirea făcându-se ulterior din două puncte de rezistenţă greceşti: Epirul şi Imperiul de la Niceea, acesta din urmă recuperând Constantinopolul în 1261. Toate acestea au adus Bizanţul în situaţia de a avea acum de luptat împotriva a doi adversari: turcii şi latinii.

Prezentarea pe scurt a relaţiilor latino-bizantine din secolele al XI-lea-al XIII-lea ni s-a părut necesară pen-

tru a înţelege mai bine în ce sens au evoluat acum raporturile imperiului de la Constantinopol cu adversarii tradiţionali, musulmanii. Aici trebuie precizat şi faptul că lucrurile se condiţionează unele pe altele: fără a mărturisi cel puţin până în secolul al XV-lea, Bizanţul, acest al treilea partener în istoria cruciadelor, va înţelege în chip progresiv că pericolul cel mai presant venea din vest. Acest pericol era triplu: politic, pentru că se manifestase prin mai multe agresiuni militare, care culminaseră cu cele petrecute în 1204; economic, deoarece prezenţa latină făcuse din cel mai puternic imperiu mediteranean un fel de China, din care „diavolii străini" reţineau toate resursele; şi în sfârşit religios şi cultural, pentru că în ciuda barbariei manifestate în cursul asaltului din 1204 asupra unuia dintre cele mai importante oraşe creştine de către alţi „fraţi" creştini, subzista un sentiment încă puternic, atât în Orient, cât şi în Occident, de apartenenţă la o „comunitate de creştini" (*communitas christianorum*) care avea un adversar comun: lumea musulmană. Din secolul al XI-lea şi până în secolul al XV-lea, Bizanţul şi Roma au căutat, fără întrerupere, să reconstituie această comunitate, chiar dacă jocul era din ce în ce mai puţin egalitar, Occidentul fiind tot mai puternic în comparaţie cu un imperiu slăbit. În acest joc musulmanii au avut un rol involuntar, dar esenţial.

După stabilirea frontierelor islamo-bizantine de către Alexie I în secolele al XI-lea şi al XII-lea şi după slăbirea prin tot felul de lupte interne a Sultanatului de Rum, latinii utilizează din ce în ce mai mult argumentul ajutorului, pe care l-ar putea acorda Bizanţului în combaterea musulmanilor. Motivaţiile invocate nu vor avea re-

zultatul scontat, deoarece Bizanţul obţinuse în vremea lui Ioan al II-lea Comnenul (1118-1143) mai multe succese, transformându-l acum într-un posibil arbitru între diverşii protagonişti ai luptei pentru putere din cadrul Sultanatului de Rum. Din acest moment latinii îi bănuiesc pe bizantini a fi complicii musulmanilor, argument întrebuinţat deja de normandul Bohemond la începutul secolului al XII-lea. De asemenea Frederic Barbarossa constatase în cursul cruciadei a III-a că bizantinii se aliaseră cu ayyubizii.[1]

Pentru a înţelege o asemenea atitudine, latinii au sesizat faptul că din cauza lor bizantinii au abandonat progresiv imaginea unei lumi, în care singurele frontiere erau cele în care se confruntau creştinii cu musulmanii. Obsesia „latinului rău intenţionat" atinge paroxismul în secolul al XII-lea, când se confirmă ideea că bizantinii se puteau înţelege mai bine cu musulmanii, care aveau calităţi umane uneori superioare creştinilor. În plus, timpul învăţase elita civilă şi religioasă de la Bizanţ că imperiul lor şi cel islamic aveau o serie de interese comune de natură istorică, politică şi chiar culturală, această interpretare simplistă şi veche de mai bine de un secol fiind confirmată de războaiele sfinte occidentale: simple expediţii militare, care vizau atât creştinii ortodocşi, cât şi pe vecinii lor musulmani. Cu toate acestea, ataşamentul la vechea *communitas christianorum* făcea pe mulţi la sfârşitul secolului al XIV-lea să se abţină de la afirmaţia că ar prefera dominaţia musulmană celei latine. Se discuta tot mai mult despre o eventuală unire a Bisericilor,

[1] Fondată de Saladin, dinastia ayyubizilor va domina Siria şi Egiptul între 1174 şi 1260.

musulmanii fiind în acest context un pericol de moarte. La rândul lor, occidentalii nu înţelegeau, la sfârşitul secolului al XIII-lea, de ce suveranii bizantini nu vedeau în musulmani un pericol prioritar. Mihail al VIII-lea Paleologul (1259-1282) realizase o triplă alianţă plină de ambiţii: mai întâi cu Sultanatul de Rum, frânat de Laskarizi şi neutralizat ulterior de invazia mongolă, cu mamelucii din Egipt şi mongolii islamizaţi ai hanatului Hoardei de Aur, deveniţi stăpâni pe coastele Mării Negre. Alianţa urmărea să formeze un front comun împotriva ofensivei occidentale, vârful ei de lance fiind regele francez al Neapolului, Carol de Anjou, dornic să recupereze cât mai rapid Imperiul Oriental, din care latinii fuseseră eliminaţi. Pentru dezamorsarea acestor planuri, şi nu din teamă faţă de musulmani, Mihail al VIII-lea consimte la Lyon, în 1274, recunoaşterea autorităţii papale şi a dogmei romane, fapt care va declanşa la Bizanţ în mod firesc revolta antiunionistă majoritară. Ajutorul latin redevine actual în secolul al XIII-lea, când turcii din Anatolia, scăpaţi de vechiul cadru al Sultanatului de Rum şi mai ales de tutela mongolă, pornesc din nou la cucerirea Imperiului Creştin. Ei vor avea în frunte o multitudine de emirate, cel mai modest fiind în aparenţă cel al lui Osman, implantat însă în Bitinia, deci la limita teritoriului bizantin. Împotriva acestei noi tornade, împăratul Andronic al II-lea (1282-1328) nu găseşte în Occident decât mercenari (almugavarii)[1] folosiţi până atunci de regii de Aragon în Sicilia, dar care rămaşi fără serviciu se pun acum în slujba basileului. Ei îi vor res-

[1] Mercenari catalani şi aragonezi în slujba Imperiului Bizantin împotriva turcilor între 1300 şi 1303.

pinge temporar pe turci, dar pentru că nu au fost plătiţi la timp se vor revolta şi vor devasta Tracia, Macedonia, Tesalia, ajungând să cucerească chiar Atena şi să creeze un ducat catalan care va dura până în 1388. Bizanţul se găsea astfel încă o dată singur în faţa sultanilor Osman (+1324) şi Orhan (+1362), care înainte de 1350 eliminaseră prezenţa bizantină din provinciile Asiei: Bursa cade în 1326, Niceea în 1331, iar Nicomidia în 1377, în ciuda unei ultime tentative de contraofensivă a lui Andronic al III-lea (1328-1341) în 1329.

Acest dezastru nu va schimba atitudinea Bizanţului faţă de musulmani. Ei vor continua în ciuda luptelor din Asia Mică să recruteze mercenari din rândul turcilor, care vor cunoaşte astfel mai bine provinciile europene încă de la începutul secolului al XIV-lea. Intervenţia occidentală se va justifica printr-o serie de evenimente, care vor avea loc în prima jumătate a secolului al XIV-lea: cuceririle sârbilor conduşi de Ştefan Duşan (1331-1355), care împing Imperiul Slav până la Corint şi Marea Adriatică, în condiţiile în care între anii 1322 şi 1328, 1341 şi 1354, Bizanţul traversează două serii de războaie civile. Situaţia era agravată şi de dezastrul suferit de ortodocşi la Râul Mariţa în 1371 şi Kosovo în 1389. Era destul de clar că pentru a înfrânge ofensiva otomană era nevoie de o mobilizare generală a tuturor creştinilor. Din păcate ajutorul occidental era condiţionat de acceptarea de către ortodocşi a primatului Romei şi a integralităţii dogmei romane. Acest şantaj venea oarecum în contratimp, deoarece în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea, din punct de vedere cultural, asistăm la o întoarcere la izvoarele elenistice şi creştine, cărora Ortodoxia le dato-

ra identitatea: şantajului roman, Bizanţul îi opunea extraordinarul patrimoniu intelectual, dar mai ales mistica deşertului, isihasmul. Ioan al VI-lea Cantacuzino, care oficializează isihasmul în 1351, credea chiar că oraşul Constantinopol mai putea fi salvat cu ajutorul turcilor, prin intermediul prietenului său Umur, emir de Aydin[1]. Cu toate acestea, evenimentele iau o turnură violentă, mai ales în vremea lui Baiazid I (1389-1402), care asediază Constantinopolul timp de doi ani (1397-1399), sub Murad al II-lea (1421-1451), lui Mahomed al II-lea Cuceritorul rămânându-i numai să-l cucerească în 1453. În faţa acestei situaţii antiunioniştii nu pot decât să accepte intervenţia mareşalului Boucicaut, trimis de Carol al VI-lea al Franţei, care ridică asediul asupra Constantinopolului şi a latinilor participanţi la apărarea oraşului, între 1451 şi 1453. Înainte de victoria turcilor, o parte a elitei intelectuale părăsise deja capitala refugiindu-se în Occident, pentru cei rămaşi turcocraţia (dominaţia turcă) fiind primită cu multă reţinere, dar garanta pentru moment păstrarea unei culturi şi mai ales a unei religii, care de un mileniu forma un corp comun cu societatea bizantină.

Toate aceste contacte dintre musulmani, creştinii bizantini şi latini fac parte dintr-o listă selectivă a fenomenelor umane importante care constituie cheia lecturii lumii în care trăim şi care nu poate fi înţeleasă fără a face şi o referire emoţională. Aşadar vom încerca să le descifrăm, ţinând seama bineînţeles şi de o parte dintre textele care ne-au rămas din această perioadă. Obiec-

[1] Paul Lemerle, *L' Emirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur la „Geste" d'Humur Pacha*, Paris, 1957.

tiv ambiţios, care îşi propune să arate că apartenenţa la o comunitate sau alta nu atrage automat o ură naturală, inexplicabilă. De felul în care interpretăm propria noastră credinţă cu trăirile pe care le avem în această trecere prin lume depinde înţelegerea celorlalţi, mai ales atunci când este vorba despre o coexistenţă impusă de anumite condiţii geopolitice. Cruciadele rămân până astăzi un exemplu de ceea ce poate însemna în istorie, cultura speranţei, a fricii, a umilinţei, ce efecte pot avea ura, dorinţa, resentimentul, dragostea, onoarea, solidaritatea şi alte emoţii pe care le-au resimţit participanţii la ele. Interesant va fi să vedem şi cum s-a ajuns la o judecată negativă despre celălalt frate creştin, latinul, antrenând la Bizanţ o comparaţie cu musulmanii, consideraţi în secolul al XV-lea ultima soluţie în păstrarea unei culturi şi a unei credinţe.

Delimitările celor trei lumi

Stabilirea şi evaluarea raporturilor civilizatorii reprezintă o sarcină destul de dificilă, cu caracterizări precise şi frontiere bine delimitate. De aceea prima problemă care s-ar pune este cea legată de pertinenţa categoriilor invocate: „Bizanţul” – un imperiu aflat într-o perioadă tranzitorie de la apogeu la criză, „cruciadă”, ce ne aminteşte de spaţiul latin occidental, şi „islam”, termen ce uneori poate aduce confuzie, cauzată de o istorie pluralistă a unei lumi care a modelat şi unificat instituţii politice, organizări sociale, manifestări culturale diverse. Cuceririle arabe din secolele al VII-lea şi al VIII-lea au adunat, sub conducerea califilor, regiuni diverse: spaţiul iranian, cu vestiţii suverani sasanizi, care guvernau asupra unui imperiu plasat între Indus şi valea Tigrului, bogat în tradiţiile culturale persane şi urmele unor străvechi civilizaţii orientale; spaţiul mediteranean, moştenitor al Greciei şi al Romei, modelat de monoteismul iudaic şi creştin, împărţit la sfârşitul Antichităţii în *pars orientalis* sau Imperiul Bizantin cu capitala la Constantinopol şi *pars occidentalis*, unde regatele barbare au inaugurat un Ev Mediu latin rural, dominat de

aristocraţia seniorială, laică şi religioasă. În această diversitate civilizatorie pot apărea foarte multe întrebări de genul: În ce limite, începând cu ce dată şi până când conceptele propuse sunt valabile? Pe baza căror frontiere geografice sau sociale putem vorbi despre un raport de schimb sau de confruntare? Un teritoriu poate fi islamic, latin sau bizantin în funcţie de religie sau de limbă? Răspunsurile pe care le putem da nu sunt atât de simple pe cât par, cu atât mai mult cu cât ştiinţa şi tehnica zilelor noastre nu mai au frontiere şi este chiar absurd să le mai anexăm unei civilizaţii sau unor popoare. Acest tip de raţionament globalizant nu exista însă în secolele al X-lea-al XIII-lea, iar pentru aceste întrebări nu avem decât un răspuns istoric.

Fascinaţia pentru Ierusalim, centrul creştinătăţii, dorinţa de a-l scăpa de sub stăpânirea musulmană, voinţa de a răspunde printr-o contraofensivă agresiunii generalizate a islamului împotriva creştinătăţii nu coincideau apelului papei Urban al II-lea din 1095. Rădăcinile sunt mult mai profunde şi ţin în mod indirect de veşnica problemă a Orientului, cu care s-au confruntat mai întâi grecii, apoi romanii, şi nu a încetat să-i îngrijoreze pe bizantini. De aceea, poate că în mod justificat Guillaume de Tyr vedea în împăratul bizantin Heraclius un precursor al lui Godefroy de Bouillon, şi în recucerirea Ţării Sfinte în dauna perşilor, o prefigurare a primei cruciade. Istoricii datorează mult lui Guillaume de Tyr, prinţ şi cronicar al timpului său, care a avut un imens avantaj prin faptul că era un bun cunoscător al limbii arabe.[1]

[1] El s-a născut în Palestina, a studiat la Paris şi, reîntors în ţară, ajunge consilierul regelui Amaury I şi arhidiaconul mitropolitului din

Guillaume ne descrie în termeni patetici invadarea Palestinei de către regele persan Kosroe, cetăţi şi sate distruse, populaţia masacrată sau redusă la sclavie, Ierusalimul ruinat.[1] Aceste evenimente aveau loc în 614. În 628, împăratul Heraclius al Bizanţului invadează Persia, îl înfrânge şi-l omoară pe Kosroe, readuce Sfânta Cruce la Ierusalim, reconstruieşte Biserica Sfântului Mormânt. Zece ani mai târziu, în 638, califul Omar cucereşte Palestina şi Ierusalimul, cetatea care mai purta încă semnele invaziei persane: era practic depopulată. Omar nu ia Sfânta Cruce, aşa cum făcuse în trecut Kosroe; a respectat Biserica Sfântului Mormânt, a permis creştinilor practicarea cultului, de aceea Guillaume de Tyr evidenţiază spiritul său de toleranţă.[2] Toleranţa manifestată de Omar nu excludea însă calculele politice. La vremea aceea, islamul progresa rapid. În opt ani (635-643), califul Omar cucerea Siria, Egiptul şi Persia, iar succesorul său Othman ajunsese până în India şi Ca-

Tyr. Amaury îl trimite în misiune la Constantinopol, ulterior devenind profesorul fiului său, viitorul Balduin al IV-lea. În momentul în care acesta ajunge rege al Ierusalimului, Guillaume este numit cancelar al regatului şi arhiepiscop de Tyr. A fost un om al timpului său, un creştin fervent pentru care Mahomed nu putea fi decât un fals profet. A fost un savant, un diplomat, un jurist şi, în ciuda unor lacune, un adevărat istoric. Este autorul unei Istorii a cruciadelor (vezi în *Recueil des historiens des croisades,* Imprimerie royale, puis nationale, Paris, 1841-1966, 17 vol.), iar la cererea regelui Amaury a scris şi o *Istorie a arabilor*, de la naşterea lui Mahomed până la 1182, lucrare din păcate pierdută.

[1] Kosroes numit şi „fiul prim-născut al Satanei ce declară în mod fals că el a fost un profet trimis de Dumnezeu" trece „prin sabie 36000 de locuitori", iar cei care au supravieţuit au fost luaţi în robie împreună cu Patriarhul Zaharia al Ierusalimului. În timpul acestor evenimente au fost distruse bisericile din Oraşul Sfânt, iar Sfânta Cruce va ajunge în Persia. William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, vol. 1, Columbia University Press, New York, Morningside Heights, 1943, pp. 60-63.

[2] William of Tyre, *op. cit.*, pp. 63-64.

ucaz, iar flota efectua primele incursiuni pe Marea Mediterană. Cucerirea acestui spaţiu atât de întins într-un timp atât de scurt impunea coeziune şi linişte la nivelul puterii. Apar acum cele două tendinţe rivale, suniţii şi şiiţii, asasinarea lui Othman în 656 şi alegerea lui Ali în fruntea califatului ducând la lupte fratricide, ce se vor încheia în 661, odată cu venirea la putere a dinastiei umayyade (califii din Damasc). Din acest moment, jihadul (războiul sfânt) începe să capete consistenţă, fiind pentru orice musulman o îndatorire fundamentală. Nu era suficient să te rogi şi să faci milostenie, trebuia să faci cunoscută lumii învăţătura profetului. Pentru adevăratul credincios lumea se împărţea de fapt în două case: *dâr al-islâm* (casa islamului) şi *dâr al-harb* (lumea războiului). Trebuia cucerit prin forţă ce nu se putea obţine prin convingere. Acest concept de război sfânt a fost din plin valorificat de ambiţioşii califi care au urmat, toţi adunând funcţii cumulative: şefi de stat, conducători religioşi, suverani spirituali şi temporali. În 20 de ani, umayyazii au reuşit să cucerească nordul Africii, iar între 711 şi 720 au anexat Spania, după ce înlăturaseră fără prea mari probleme monarhia vizigotă. Musulmanii au atacat şi Constantinopolul în 718, dar au fost respinşi, ofensiva lor fiind însă stopată în bătălia de la la Poitiers din 732 de către Carol Martel (686-741). Invazia lor era oprită, dar ameninţarea persista ca o sabie a lui Damocles asupra creştinătăţii. Moartea lui Roland la Roncevaux, care a inspirat *La Chanson de Roland*, nu este decât un episod din campania dificilă a lui Carol cel Mare împotriva maurilor din Spania. El a reuşit totuşi să cucerească teritorii importante din Navarra şi

Aragon, care au creat premisele asiguratorii ale începutului *Reconquistei,* punând la adăpost şi Franţa de eventualele atacuri-surpriză. În Bizanţ, împăraţii reuşesc să facă faţă atacurilor sporadice, chiar incoerente şi limitate mai degrabă la piraterie, decât campaniilor militare propriu-zise.

Odată cu transferul de la Damasc la Bagdad puterea califală din vremea abbasizilor este revitalizată. Chiar şi în aceste noi condiţii era foarte greu de controlat un teritoriu întins şi eterogen. În secolul al X-lea acest imperiu se va feudaliza şi împărţi în mai multe state, mai mult sau mai puţin independente. Asistăm la secesiunile regiunilor îndepărtate şi chiar la contestarea legitimităţii sale prin diferitele dizidenţe islamice. Suniţilor, care apărau legitimitatea califatului abbasid, li se opun kharijiţii şi mai ales şiiţii. Ei considerau că Ali era adevăratul descendent al califatului, în calitate de ginere al profetului, dar se vor împărţi şi ei în ismaeliţi[1] şi duodecimani. În secolele al X-lea-al XI-lea, ismaeliţii ajung să fie foarte puternici, iar în nordul Africii, fatimizii se proclamă califi, cucerind Egiptul şi întemeind oraşul Cairo („Victorios"). La rândul ei, Persia era împărţită în două: emirii samanizi conduceau partea orientală, iar buyzii partea occidentală. Califul nu mai era monarhul temporal al islamului şi nici conducătorul religios, asumând un rol pur spiritual. Cei doi emiri rivali nu mai erau interesaţi de provinciile vestice, guvernate de principi independenţi.

[1] Ismaeliţii fac parte din cea de-a doua comunitate majoră şiită, după duodecimani. Secta ismaelită s-a divizat, la rândul ei, în mai multe ramuri majore şi grupuri minore. Numele provine de la Ismail (745-799), fiul cel mare al lui Jafar as Sadiq, al VI-lea imam şiit, moştenitorul de drept al imamatului.

Acest proces este întâlnit şi în Apus: dislocarea Imperiului Carolingian a atras parcelizarea puterii publice. În Franţa, moştenitorii lui Hugues Capet (939-996), deveniţi conducători ai palatului, îşi disputau puterea cu descendenţii lui Carol cel Mare.

În contextul slăbirii puterii califale, bizantinii preiau iniţiativa în vremea lui Nichifor al II-lea Focas (963-969), care concepe un proiect grandios, chiar himeric, de reconstituire a vechiului Imperiu Roman, prin recuperarea atât în Orient, cât şi în Occident a teritoriilor pierdute. În final planul său s-a limitat la cucerirea Ciliciei, Alepului şi Antiohiei. Succesorul său, Ioan Tzimiskes (969-976), i-a continuat iniţiativa, reuşind să supună Siria în 975 şi să se îndrepte către Ierusalim. Expediţia lui Tzimiskes, cu caracteristici de cruciadă, se va opri însă în Samaria, unde bizantinii au fost obligaţi să facă faţă fatimizilor din Tunisia, cei care cu şase ani mai înainte cuceriseră Egiptul şi împrejurimile sale (Palestina).[1] Bizantinii au pierdut mult timp cu asedierea unor teritorii strategice de pe litoral şi s-au întors la Constantinopol cu un semieşec.

Guillaume de Tyr vorbeşte despre toleranţa de care s-au bucurat creştinii sub dominaţia fatimidă, mai ales în Ierusalim. Această situaţie ia sfârşit odată cu venirea califului al-Hakim în 996. Dominat de un evident delir religios, el a distrus Biserica Sfântului Mormânt şi i-a persecutat pe creştini şi pe evrei.[2] „În afară de impozite mari şi de tributurile cerute de la ei, care depăşeau limitele, şi în ciuda privilegiilor acordate de predecesorii săi

[1] Fatimizii au întemeiat un califat la Cairo, de obedienţă şiită, al cărui duşman ireconciliabil era califatul sunit de la Bagdad.

[2] William of Tyre, *op. cit.*, p. 66.

regelui, acest monarh le-a interzis diferitele solemnităţi care până astăzi au fost practicate în mod liber de către alţi principi, fie în mod liber, fie în secret. În plus, această sărbătoare dacă era cinstită, ei erau obligaţi să rămână închişi în propriile locuinţe; ei nu îndrăzneau să iasă în public; casele lor nu le ofereau un refugiu sigur; li se aruncau cu pietre şi tot felul de resturi..."[1] Împăratul bizantin Vasile al II-lea (976-1025) tratează cu acelaşi Hakim pentru delimitarea zonelor de influenţă în Siria, fără a fi îngrijorat în privinţa brutalităţii manifestate faţă de creştini. În plus Armenia, principat creştin, va fi anexată în condiţii odioase.

Conflictul Orient-Occident, islam şi creştinism, evocă într-un fel fluxul şi refluxul oceanului. Împăraţii bizantini au exploatat slăbiciunile califilor de la Bagdad, iar ulterior aceştia din urmă au tras profit de pe urma decadenţei politice din Bizanţ. Ei apelează la ajutorul turcilor selgiucizi, care se convertesc la islam şi, cu zelul caracteristic neofiţilor, restaurează sunismul. De asemenea ei preiau şi conducerea temporală a Imperiului Musulman în numele califatului abbasid. Din acest moment situaţia se schimbă: la Bizanţ partida antimilitaristă devine dominantă în detrimentul feudalismului.[2]

---

[1] *Ibidem*, p. 67.

[2] În secolul al XI-lea Imperiul Bizantin trecea printr-o profundă criză internă. Pe plan politic, asistăm la lupta pentru putere între aristocraţia civilă promovată de macedoneni în administraţia centrală şi aristocraţia militar-funciară stăpână pe putere în provincie. Într-o perioadă de criză împăraţii se transformă în instrumente docile ale elitelor social-politice aflate în conflict şi sunt incapabili să domine situaţia internă şi externă. Avem un exemplu în acest sens – fiicele lui Constantin al VIII-lea, Zoe şi Teodora (aprilie-iunie 1042), în spatele cărora se confruntau diferitele facţiuni ale aristocraţiei civile din capitală. În final este adus la putere Constantin al IX-lea, reprezentantul grupării civile care consolidează

Este aleasă pacea în schimbul favorizării schimburilor comerciale, armata devine inutilă şi este practic destructurată. Acest gen de politică suicidară a pus Imperiul Bizantin în pericol. Era încă o dată greu de apărat un teritoriu ce cuprindea în partea sa orientală spaţiul actual al Turciei de astăzi, supradimensionat de Antiohia şi Edessa. În acest context tentaţia era prea mare pentru turci, soldaţi încercaţi, mai puţin atraşi de eventualele beneficii ale unui comerţ cu Constantinopolul în schimbul păcii. Într-o primă fază ei au tatonat adversarul prin atacuri sporadice întreprinse din Capadocia până la Marea Neagră. Demilitarizat, Bizanţul nu a reacţionat, iar sultanul Alp Arslan cucereşte în anul 1064 cetatea Ani, capitala vechiului principat armean, deschizându-se în acest fel accesul spre Asia Mică. Progresul în spaţiul tradiţional bizantin continuă în vremea împăratului Constantin al X-lea Ducas (1059-1067), care pare că nu realizează pericolul iminent, iar odată cu revenirea la putere a partidei militariste, prin reprezentantul ei Roman al IV-lea Diogene (1068-1071), se încearcă o contraofensivă. Pe 19 august 1071, armata bizantină este înfrântă de trupele lui Alp Arslan la Mantzikert, Roman Diogene făcut

---

aristocraţia senatorială, epuizează tezaurul lui Vasile al II-lea pentru a acoperi fastul de la curte şi darurile acordate favoriţilor. În timpul lui Isaac Comnenul (1057-1059) asistăm însă la reacţia militară împotriva guvernării civile şi la o încercare de rezolvare a problemelor interne şi externe ale imperiului. Urmaşul acestuia, Constantin al X-lea Ducas (1059-1067), este reprezentantul facţiunii civile, care se răzbună împotriva grupării militare promovând în ordinul senatorial noi membri recrutaţi din rândul societăţii bogate din Constantinopol. În sfârşit, sub Roman al IV-lea Diogene (1067-1071), strateg de Serdica (Sofia) (1067-1071), asistăm la o nouă reacţie a grupării militare. La 10 ani după Isaac Comnenul situaţia era disperată, Bizanţul nu mai reprezenta o forţă armată, efectivele erau adunate în grabă şi incapabile să facă faţă unei situaţii majore precum cea de la Mantzikert.

prizonier, iar când a fost eliberat succesorul său l-a orbit.[1] Din acest moment, selgiucizii vor stăpâni trei părţi din Asia Mică, apropiindu-se tot mai mult de Constantinopol. Astfel, data de 19 august 1071 devine capitală, marcând eşecul definitiv al cruciadelor bizantine.

Guillaume de Tyr percepe întreaga amploare a dezastrului, chiar pare că lăcrimează pentru captivi, deplânge soarta împăratului, îşi dă seama de ceea ce a pierdut creştinătatea, sugerând sarcina pe care o avea de acum Occidentul în preluarea misiunii asumată până acum de Bizanţ: „Aceste evenimente şi altele de natură similară au dus într-un punct culminant disperarea credincioşilor care locuiau în Ierusalim şi în teritoriile sale... Aşa cum se spunea, deseori, în perioada de prosperitate a imperiului, palatul imperial le oferea siguranţa... acum, speriaţi pentru ei, precum şi pentru ceilalţi..., au dorit moartea, mai degrabă decât viaţa, convinşi că au fost sortiţi robiei veşnice."[2]

Imperiul nu numai că pierdea Anatolia şi teritoriile anexe, dar şi bogăţiile şi soldaţii recrutaţi în aceste regiuni. În aceeaşi perioadă normandul Robert Guiscard şi fratele său Bohemond cucereau Bari, iar în 1074 un alt aventurier normand, Roussel de Bailleul, uita de calitatea sa de mercenar şi încerca să-şi construiască un principat independent. În 1081, Robert Guiscard şi Bohemond debarcau pe coasta dalmată, îl atacau pe împăratul Alexie I Comnenul la Durazzo şi se îndreptau către Constantinopol. Împăratul bizantin este nevoit să recruteze mercenari turci şi să accepte concesii econo-

---

[1] William of Tyre, *op. cit.*, p. 78.
[2] *Ibidem*, p. 79.

mice Veneţiei, în schimbul susţinerii logistice a puternicei Republici italiene. Refluxului îi urmează fluxul: moartea lui Robert Guiscard în 1085 şi a lui Malik Han în 1092, care a produs un evident dezechilibru de forţe prin fragilitatea principilor selgiucizi. Un spaţiu atât de vast din India şi până în Spania şi-a dobândit unitatea din islam şi limba arabă. De asemenea s-a remarcat prin splendoarea oraşelor sale, în special în Siria şi Mesopotamia, unde tradiţia vieţii urbane data de milenii. Toate cetăţile aveau acelaşi aspect: în centru moscheea şi pieţele, iar pentru delimitarea puterii politice palatul guvernatorului. Populate şi industrializate, centre ale comerţului internaţional, ele figurau printre marile oraşe ale lumii.

De noul context geopolitic au profitat fatimizii din Cairo, care nu întâmpină dificultăţi majore în cucerirea Ierusalimului în 1098. Această perioadă de anarhie a lumii musulmane coincide cu apelul la cruciadă al papei Urban al II-lea, de unde părerea unor istorici că prima cruciadă ar fi reprezentat din partea Apusului o agresiune pur şi simplu nejustificată.

La nivel terminologic, islamul şi lumea latină nu se opun. O religie sau o civilizaţie (islamul) poate defini primul termen, iar limba pe cel de-al doilea. Ţări creştine sau creştinismul pot corespunde în mod paradoxal, dar real, cu un spaţiu islamic. În ce fel? Fără să vrem acest lucru, afirmaţia maschează o absenţă: creştinătatea bizantină, care se întindea în secolul al X-lea până în principatele ruseşti. Bizanţul era condus la acea vreme de dinastia macedoneană ajunsă la apogeu. Pentru islamul secolului al X-lea, Sultanatul de Rum, adică teritoriul

ce aparţinuse până la 1071 Bizanţului ca şi continuator al romanilor, era centrul creştinismului. Spaţiile latine au adoptat credinţa sa, iar cuvântul *Rum,* care desemna *apriori* pe bizantini, putea avea într-un text arab, după caz, sensul de „roman" sau de „creştin" în general. A elimina Bizanţul era echivalent cu acceptarea situaţiei de la mijlocul secolului al XIII-lea, când imperiul, slăbit de atacurile turcilor sau de conflictele secesioniste din Balcani şi decapitat de cruciada a IV-a, a cedat latinilor dominaţia asupra Mării Mediterane.

Dezvoltarea Europei „latine", ce se afirmă începând cu jumătatea secolului al X-lea, permite şi o dilatare a teritoriului spre Est şi Nord prin convertirea slavilor, ungurilor şi scandinavilor, însoţită şi de o creştere semnificativă a populaţiei. Între secolele al X-lea-al XIII-lea asistăm şi la o opoziţie între „latin" şi „grec" cu o divizare a Bisericilor, pe care le numim „catolică" şi „ortodoxă". Prima ruptură majoră din sânul creştinătăţii era schisma lui Fotie, care a separat creştinismul răsăritean de cel apusean şi care a făcut obiectul unor interpretări diverse. Mulţi au subliniat complexitatea evenimentului şi mai ales urmările lui, care au condus timp de 200 de ani la o ruptură între Biserica Ortodoxă şi cea Catolică.[1] Schisma dintre Est şi Vest poate fi definită drept un eveniment unic, apărut într-un moment precis al istoriei, implementat simultan. Ea a debutat înaintea secolului al IX-lea, dar a fost declarată în 1054. Două probleme au condus la declararea ei: unul teologic, şi se referea la înţelegerea Sfintei Treimi (părerea latină exprimată în *Fi-*

---

[1] Despre această problematică s-a scris foarte mult, o listă bibliografică poate fi consultată la Jean-Claude Cheynet, *Le monde byzantin*, t. II, L'Empire Byzantin (641-1204), PUF, 2006, pp. IX-LII.

lioque), al doilea era de ordin organizatoric, cu privire la rolul papei în cadrul Bisericii Universale.

Consecinţele acestei divizări pot fi cu greu subestimate. Începând cu secolul al X-lea, cele două jumătăţi ale Europei au urmat căi divergente. Prin „lumea latină" vom înţelege de acum creştinătatea aflată sub autoritatea Romei, definirea termenului marcând importanţa pe care începe să o deţină papalitatea în Occidentul medieval, perioada cuprinsă între dezmembrarea Imperiului Carolingian, sau eşecul proiectului otonian de la sfârşitul secolului al X-lea, şi afirmarea regatelor din secolul al XIII-lea.

Cuceriri, justificări și sensuri ale războiului sfânt

De-a lungul Evului Mediu religia creştină sau cea musulmană a inspirat şi justificat cuceririle militare. Jihadul împotriva necredinciosului creştin, *rum* (romani) sau *ifranj* (franci), cruciadele împotriva sarazinilor (nume dat de occidentali musulmanilor şi în special arabilor orientali) sau *reconquista,* războiul de recucerire a Spaniei de la mauri au reprezentat termeni care desemnau, în general, o întreagă ideologie a războiului sfânt.[1] De asemenea, există logica şi vocabularul războiului sfânt împotriva duşmanului interior: Dumnezeu a dat victoria ortodocşilor în lupta împotriva ereticilor sau schismaticilor, în cadrul unui conflict între selgiucizii suniţi şi fatimizii şiiţi, între bizantini şi normanzi, între papalitate şi dinastia Hohenstaufen. Această ideologie servea

[1] Tema războiului a reprezentat în mod constant unul dintre punctele delicate ale discuţiilor teologice şi etice. În anul 2011, sub coordonarea părintelui conferenţiar dr. Radu Petre MUREŞAN şi a regretatului părinte Ilie CHIŞCARI, a apărut la Editura Universităţii din Bucureşti un foarte interesant volum consacrat acestui subiect şi pe care-l recomandăm ca pe o lucrare de referinţă. Titlul este: *Bellum justum et pium, creştinii în faţa provocării războiului – o perspectivă istorico-fenomenologică.* Lucrarea a făcut parte dintr-un grant de cercetare.

foarte bine la justificarea sau la celebrarea unei victorii, iar religia devenea nu de puţine ori explicaţia *a posteriori* a unui conflict care avusese de fapt alte cauze. De asemenea, aceste conflicte erau avatarul unei „ciocniri între civilizaţii", între Islam, Occident şi Orient. Aceste afirmaţii pot fi privilegiate prin multe exemple întâlnite în cronici şi documente juridice, mai întâi în cazul cuceririlor arabe, apoi şi în formele diverse ale cuceririlor creştine.

Pentru majoritatea oamenilor civilizaţi, expresia *război sfânt* include o contradicţie de termeni. Astfel, ne gândim ce motiv religios ar putea transforma masacrul a mii de oameni şi distrugerea într-un act sfânt şi meritu-os. Din păcate, religia a servit de multe ori drept pretext pentru violenţă. Pentru aprofundarea semantică a cuvântului ar trebui să fim de acord cu definiţia războiului sfânt. Pentru aceasta ne putem opri asupra a trei criterii esenţiale: un război sfânt trebuie să fie declarat de către o autoritate religioasă competentă, cum ar fi un cleric (creştin) sau un calif (musulman); obiectivul trebuie să fie religios, iar două exemple evidente sunt protecţia şi obţinerea Locurilor Sfinte sau convertirea forţată şi supunerea altora la religia ta. În final, cei care participă la războiul sfânt primesc o promisiune de recompensă spirituală, cum ar fi iertarea păcatelor şi asigurarea unui loc în paradis[1]. Gânditorii medievali au iniţiat şi întreţinut un raport strâns şi complex cu trecutul şi cu evenimentele viitoare. Aproape întregul cler a aplicat istoriei o

---

[1] Nikolaos Oikonomides, „The Concept of 'Holy War' and Two Tenth-Century Byzantine Ivories", în *Peace and War in Byzantium: Essays in Honor of George T. Dennis, S.J.*, ed. T. Miller şi J. Nesbitt, Washington, D.C., 1995, pp. 62-86.

lectură creştină. Ei Îl consideră pe Mântuitorul Alfa şi Omega, Începutul şi Sfârşitul. Creaţia, Întruparea şi Parusia sunt cele trei momente majore ale umanităţii, care după ce au cunoscut căderea originară şi mântuirea, aşteaptă a Doua Venire. Această perspectivă eshatologică a fost esenţială pentru spiritul cruciadei. Ea anunţa a Doua Venire a lui Hristos, grăbită de recucerirea Ierusalimului din 1099. Expediţia spre Ţara Sfântă pregătea practic intervenţia apocaliptică a lui Dumnezeu în viaţa oamenilor. Pronia a intervenit de multe ori în evenimentele majore ale umanităţii şi o va face şi în perspectiva Parusiei. Pentru a-i călăuzi pe oameni spre mântuire, Dumnezeu intervine direct în faptele şi în gesturile lor. Prorocul Daniel o spune explicit în cartea sa, capitolul al II-lea, versetul 21: „Şi El este Cel care schimbă timpurile şi ceasurile, Cel care dă jos de pe tron pe regi şi Cel care îi pune; El dă înţelepciune celor înţelepţi şi ştiinţă celor pricepuţi.” Cu alte cuvine nu ezită să-i pedepsească pe conducători, depozitari ai puterii Sale, şi chiar pe supuşii lor, dacă se îndepărtează de drumul cel drept. În mentalitatea Occidentului medieval păcatul originar era privit ca o „greşeală fericită” (*felix culpa*). De aceea Hristos S-a întrupat pentru a-l răscumpăra pe om, dându-i posibilitatea să învie într-o zi. Astfel, istoria devine teofanie pentru că ne descoperă minunile lui Dumnezeu (*mirabilia Dei*). A descoperi aceste semne supranaturale în evenimente era una dintre preocupările majore ale cronicarului medieval. Asemenea Prorocului Daniel, el caută în Sfânta Scriptură tipologii sau persoane care ar putea anticipa evenimentele descrise, o adevărată teologie a istoriei fiind plasată în centrul re-

flecţiei sale. Vechiul Testament îi inspiră mult pe cronicari, pentru că prezintă diferitele necazuri ale poporului ales: robia egipteană şi libertatea obţinută de Moise, cucerirea pământului promis, regatul lui David, luptele interne, robia babilonică, reîntoarcerea celor deportaţi şi reconstruirea Templului. Astfel, distrugerea şi restaurarea se succed fără soluţie de continuitate. Păcatele lor îi costă scump pe evrei: supunerea faţă de popoarele idolatre, dar pedeapsa antrenează de la sine şi pocăinţa, iar apoi succesele temporale. Ciclul nu se încheie odată cu venirea lui Hristos, Întemeietorul Bisericii, de aceea cei botezaţi suferă înfrângeri la fel de dure, precum poporul lui Israel.[1] Prin înfrângerea militară Dumnezeu corectează pe cel care a greşit, o idee întâlnită frecvent în istoriografia Evului Mediu. Cronicile primei cruciade insistă asupra dreptăţii imanente, care recompensează sau pedepseşte deja pe pământ faptele oamenilor. În apelul de la Clermont, Urban al II-lea atribuie păcatului ocupaţia musulmană în Țara Sfântă. Tot atunci, pe parcursul desfăşurării primei cruciade, Spovedania, postul sau procesiunea penitenţială au permis participanţilor să scape din situaţii disperate, precum asediul Antiohiei. Dacă îi citim pe cronicarii acestei perioade vedem cum pocăinţa atrage după sine victoria, până la cucerirea Ierusalimului. Primele înfrângeri semnalate începând cu 1101 sunt datorate păcatelor. Cu alte cuvinte, dacă doreau să obţină rezultate, războinicii trebuiau să respecte o morală înaltă, în conformitate cu propria lor misiune.

---

[1] M. Aurell, „L'historiographie ecclésiastique en Occident (IVe-XIIe siècles): Providence, type, exemple", în *La Storia della Chiesa nella Storia: Bilancio e prospettive,* dir. L. Martinez Ferrer, Roma, 2010, pp. 55-71.

În lumea spaţiului mediteranean au apărut două forme de război sfânt: jihadul musulman şi cruciadele. Primul era acea datorie religioasă a comunităţii musulmane care propagă islamul, cu obligaţii de diferite tipuri, până când toată lumea devine loială legilor lui. În anumite situaţii, atunci când o autoritate religioasă o declară, această obligaţie ia forma unui conflict armat[1]. Cei care mor în luptă sunt aclamaţi drept martiri şi sunt convinşi că se duc direct în Paradis. Doctrina jihadului poate fi urmărită de la începutul islamului, deşi poate nu direct în legătură cu persoana lui Mohamed. Jihadul nu a devenit unul dintre cei cinci stâlpi ai islamului, dar a fost ţinut în viaţă de către propovăduirea şi atractivitatea idealului de a fi martir, a Paradisului dobândit în urma acestei acţiuni şi a nenumăratelor recompense tangibile de pe urma jafului. În esenţă, era agresiv şi axat pe cucerire. Bineînţeles, nu fiecare război dus de puterile musulmane, inclusiv cele împotriva necredincioşilor, era un război sfânt. Multe dintre ele erau doar tribale, etnice sau chiar conflicte naţionale, care îşi aveau rădăcinile în era pre-islamică.

Primul secol al Islamului a cunoscut ocuparea rapidă a unei părţi importante din *oikumene*. De la hegira lui Mahomed, din 622, şi până la moartea sa din 632, musulmanii au ştiut să-şi impună dominaţia, prin convertire şi cucerire în întreaga Peninsulă Arabă. Am văzut că succesorii profetului, primii califi, au cucerit teritorii din Siria, Irak, Persia şi Egipt, apoi nordul Africii, convertirea în masă a triburilor berbere (711-718) şi ocupa-

[1] J. Kelsay şi J.T. Johnson, *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, New York, 1991.

rea aproape în întregime a Peninsulei Iberice. Tot acum alte trupe musulmane cucereau Transoxiana (Afganistanul) şi malurile Indusului. Cauzele acestor acţiuni erau multiple: realizarea unităţii politice şi religioase a triburilor arabe şi slăbirea celor două mari puteri: Bizanţul şi Persia. Populaţia celor două forţe imperiale nu mai părea dispusă să-şi apere la acea vreme conducătorii, mai ales în cazul creştinilor monofiziţi din Siria şi Egipt, persecutaţi ca eretici de către Constantinopol. În timpul negocierilor pentru ocuparea unor oraşe, musulmanii garantau locuitorilor libertate de cult, oferindu-le o largă autonomie, în schimbul recunoaşterii autorităţii musulmane şi a plăţii unui tribut anual. La un secol după hegira, noul imperiu musulman reuşise să se întindă de la Indus şi până la Atlantic. Din cele două imperii care dominaseră spaţiul mediteranean şi cel al Orientului Mijlociu timp de mai multe secole, Persia era complet integrată, iar Bizanţul pierduse multe teritorii, Constantinopolul rezistând încă încercărilor de cucerire. În noile condiţii, se părea că Dumnezeu ajutase islamul să-şi impună dominaţia în spaţii altădată tradiţional creştine. Un musulman din secolul al VII-lea mărturisea unui călugăr creştin: „Am primit în stăpânire aceste regiuni şi toate popoarele lor ca semn al dragostei lui Dumnezeu pentru noi şi al plăcerii Sale pentru credinţa noastră."[1] Astfel, autorilor musulmani avântul meteoric al islamului pare chiar miraculos: o mână de războinici ai deşertului supun părţile cele mai bogate şi mai populate ale celor mai puternice imperii de atunci. Musulma-

[1] Andrew Palmer, Sebastian Brock, Robert Hoyland, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool, Liverpool University Press, 1993, p. XXI.

nii nu puteau încerca să-i constrângă pe „oamenii cărţii" (creştini şi evrei) să se convertească, dar îi puteau obliga la recunoaşterea superiorităţii şi suzeranităţii musulmane. Coranul este explicit: „Luptaţi-vă împotriva celor ce nu cred în Dumnezeu şi în ziua de Apoi şi nu opresc ceea ce a oprit Dumnezeu şi trimisul Său şi nu mărturisesc mărturia adevărului – dintre cei cărora li s-a descoperit scriptura – până ce nu dau tributul din mână şi sunt umiliţi."[1]

Comunitatea musulmană trebuia să ducă un război pentru supunerea celor de altă credinţă, puterii lor. Iniţial nu se punea problema aderării prin constrângere la islam, ci numai a supunerii faţă de noua putere şi a acceptării taxelor impuse nemusulmanilor de pe teritoriul islamului. Acest război făcea parte din jihad, adică din efortul de apropiere de Dumnezeu, pe care trebuia să-l facă orice musulman. De aceea, dintre cele treizeci şi cinci de citate ale cuvântului *jihad*, sau din termenii apropiaţi întâlniţi în Coran, numai zece se referă la război.[2] De cele mai multe ori „efortul depus pentru aflarea lui Dumnezeu" era făcut prin mijloace paşnice: Coranul îndeamnă musulmanii să pună în practică „marele jihad" împotriva necredincioşilor, cu ajutorul predicii.[3] Aşa cum subliniază unii autori, toate menţiunile cu privire la război se referă la expediţii ale lui Mahomed împotriva unor duşmani specifici; nici un pasaj nu face referire la un război care avea scopul de a răspândi islamul în afa-

[1] *Coran* 9, 29, trad. din arabă de Silvestru Octavian Isopescul, ed. Cartier, Chişinău, 2001, p. 153.

[2] Alfred Morabia, *Le Ğihâd dans l'Islam médiéval*, Paris, Albin Michel, 1993, pp. 140-141.

[3] *Coran* 25, 52, p. 250. Vezi şi Alfred Morabia, *op. cit.*, p. 124.

ra Peninsulei Arabe. Coranul manifestă de fapt o anumită ambivalenţă faţă de război: unele fragmente îndeamnă musulmanii la răspândirea credinţei numai prin mijloace pacifiste, altele creditau războiul defensiv atunci când musulmanii erau atacaţi, altele încurajau războiul pentru supunerea adversarilor necredincioşi puterii musulmane. În plus, există numeroase versete care subliniază dezacordul existent încă din timpul lui Mahomed, în sânul comunităţii musulmane, cu privire la utilizarea violenţei: unii musulmani plecau în expediţii ofensive, în timp ce alţii refuzau participarea.[1]

După moartea profetului, viziunea despre jihad evoluează, generaţiile care au urmat fiind confruntate cu marile cuceriri, cu conflicte religioase cu creştinismul sau iudaismul ori cu formarea doctrinei musulmane prin redactarea tradiţiilor, *hadith*. Aceste tradiţii reflectau o mare diversitate de puncte de vedere asupra jihadului: unele compilaţii evidenţiază viziunea agresivă a musulmanilor în relaţiile cu lumea din afara Islamului. Mahomed nu era un simplu profet trimis numai pentru arabi, misiunea sa având deja un caracter universal. Jihadul era efortul depus pentru aflarea căii care ducea la Dumnezeu, dar era necesară şi răspândirea islamului (*dâr al-islâm*) cu ajutorul armelor, până când lumea întreagă îi recunoştea suzeranitatea. De aici şi distincţia între *dâr al-islâm*, teritoriile supuse puterii musulmane şi *dâr al-kufr*, spaţiul necredincioşilor, numit şi *dâr al-harb*, zona de război, care nu aparţinea încă islamului, dar care urma să fie cucerită mai devreme sau mai târziu.

[1] Reuven Firestone, *Jihad*: *The Origin of Holy War in Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 67-91.

Această distincţie este absentă din Coran, dar se va impune în perioada marilor cuceriri.

Comentatorii rezolvă contradicţiile aparente existente în Coran cu privire la războiul în slujba islamului prin contextualizarea revelaţiilor care au fost primite în situaţii specifice: fragmentele care îndeamnă la nonviolenţă ar fi fost revelate în momentul în care comunitatea musulmană de la Mecca era slăbită şi nu s-ar fi putut impune prin forţă. Citatele militante sunt însă din perioada medineză, când musulmanii îşi afirmă puterea, eliminând revelaţiile anterioare prin stabilirea de norme noi, care trebuiau reglementate de comunitate. Aceste tip de interpretare, aşa cum a arătat Reuven Firestone, are loc în perioada de expansiune rapidă a Islamului, când viziunea militară încearcă să găsească un sprijin ferm în textul coranic.[1]

Aşadar, teoria aplicării jihadului a evoluat în funcţie de preocupările şi de nevoile comunităţii musulmane: la început spiritual, un pic agresiv după hegira, atunci când Mahomed ajunge conducător la Medina şi întreprinde acţiuni militare împotriva comunităţilor păgâne şi iudaice din peninsulă, agresiv în timpul marilor cuceriri, când devine un apel la supunerea tuturor teritoriilor faţă de religia musulmană. Diviziunile care au împărţit *dâr al-islâm* în timpul *fitnas* (războaielor civile) dintre anii 680 şi 750, precum şi rezistenţa tot mai evidentă a adversarilor (bizantinii în special) au condus la o nouă evoluţie a conceptului. Jihadul devine defensiv: trebuie protejate comunităţile împotriva incursiunilor adversarilor, fie bizantini, turci neislamizaţi încă sau curente heterodoxe

---

[1] *Ibidem*, pp. 68-91.

din sânul islamului. Cu siguranţă că cei care se simţeau cel mai ameninţaţi de expansiunea bizantină încercau să amplifice sentimentul datoriei jihadului împotriva necredincioşilor. Este cazul lui Sayf al-Dawla, sultan de Alep, căruia din 945 şi până la moartea sa din 987, unul dintre predicatorii săi îi repeta: „Este datoria voastră să continuaţi ofensiva, şi nu a necredincioşilor."[1] Un astfel de apel venea însă dintr-o regiune frontalieră, care fusese recucerită de bizantini între 974 şi 987, într-o perioadă în care marile cuceriri arabe nu mai erau de actualitate şi prin urmare nici războiul contra necredincioşilor nu mai reprezenta o prioritate pentru zonele direct ameninţate. În spaţiul *dâr al-islâm* era evocat destul de des jihadul pentru justificarea *razzias* în care motivaţiile religioase erau amestecate cu valoarea materială a prăzilor sau chiar cu traficul de persoane: acest tip de incursiuni terestre sau maritime furniza sclavi, ce erau ulterior vânduţi în lumea musulmană[2].

Jihadul exterior, lupta pentru supunerea *dâr al-harb*, a fost rar considerat drept obligatoriu pentru musulman, în schimb el este meritoriu, unii istorici considerându-l „monahismul" islamului.[3] În acest context asistăm la dezvoltarea complexă a termenului de *ribat,* care la origine însemna „pregătirea unei bătălii" şi desemna apoi posturi fortificate, situate cel mai adesea în apropiere de *dâr al-harb,* unde se putea duce un război defensiv împotriva necredincioşilor pentru obţinerea gloriei şi a bogăţiei.[4]

---

[1] Alfred Morabia, *op. cit.*, p. 106.

[2] Atac, incursiune rapidă într-un teritoriu străin, cu scopul confiscării de recolte, animale etc.

[3] Alfred Morabia, *op. cit.*, p. 164.

[4] Ribat desemna adesea o mănăstire sufită fără semnificaţii militare.

Este dificil de ştiut ce percepţie aveau cuceritorii arabi despre jihad în secolele al VII-lea-al VIII-lea, pentru că izvoarele arabe ce ne relatează aceste cuceriri datează în special din secolul al IX-lea. Între mijlocul secolului al VIII-lea şi mijlocul secolului al IX-lea, în jurul Mării Mediterane se impun patru mari puteri: califatul abbasid, Imperiul Bizantin, emiratul umayyad de Cordoba şi Imperiul Carolingian. Abbasizii care se luptau cu bizantinii în Anatolia şi Siria vedeau în emiratul de Cordoba un bastard al regimului ilegitim suprimat în Orient, încercând să se alieze acum cu carolingienii aflaţi în conflict cu bizantinii şi umayyazii.[1] Astfel Pepin cel Scurt trimite diplomaţi la Bagdad în 765, bine primiţi de către califul al-Mansur, care la rândul său dăruieşte regelui mai multe cadouri în 768. O astfel de politică este continuată în vremea lui Carol cel Mare şi a lui Hârûn al-Rashîd în 797 şi 802: primul trimitea ambasadori, cel de-al doilea cadouri consistente la Aix-la-Chapelle (un elefant care a impresionat în mod evident asistenţa). În 831, califul al-Mamûn trimitea şi el o delegaţie la Ludovic cel Pios, toate aceste gesturi subliniind interese geo-

[1] Califatul de Cordoba cuprindea Peninsula Iberică (*Al-Andalus*) şi Africa de Nord cu capitala în oraşul Cordoba, stat existent între 929 şi 1031. Această perioadă s-a caracterizat printr-o remarcabilă înflorire a comerţului şi a culturii; multe dintre capodoperele artistice ale Iberiei musulmane s-au construit în această perioadă, inclusiv celebra Mare Moschee din Cordoba. În ianuarie 929, Abd-ar-Rahman al III-lea s-a proclamat calif de Cordoba. Abd-ar-Rahman al III-lea făcea parte din dinastia umayyadă; aceeaşi dinastie deţinea titlul de emir de Cordoba încă din 756. Perioada califatului a fost apogeul prezenţei musulmane în Peninsula Iberică. Califatul s-a dezintegrat din cauza războiului civil (*fitna*) între descendenţii ultimului calif Hisham al II-lea şi succesorii primului său ministru (*hayib*) Al-Mansur. O rămăşiţă a califatului a continuat să existe până în 1031 când, după ani de lupte intestine, s-a dezmembrat în mai multe regate *Taifa* independente.

politice evidente, mult mai importante atât pentru carolingieni, cât şi pentru abbasizi, decât o eventuală solidaritate religioasă.[1] Emirii şi califii umayyazi din Cordoba practicau *jihadul* împotriva necredincioşilor din Nord cu o oarecare regularitate, dar scopul era mai degrabă jaful şi mai puţin cucerirea de noi teritorii. Războaiele împotriva micilor regate creştine au continuat în vremea califilor, oferind ocazia impunerii unor termeni umilitori conducătorilor acestor regate, prin care se amintea şi accentua suzeranitatea cel puţin teoretică a califilor în aceste teritorii. Au fost şi situaţii în care era invocat *jihadul* ideologic, pentru expediţii devastatoare precum cea care a ajuns până la Sfântul Iacob de Compostella, de unde arabii au luat clopotele bisericii drept pradă şi simbol al umilinţei ce se impunea duşmanului necredincios. Cu toate acestea, incursiunile arabe de acest gen au fost de scurtă durată şi aveau drept scop afirmarea puterii de la Cordoba, şi nu stabilirea unei prezenţe musulmane în regiunile devastate.

În Apus, ideea de război sfânt a fost adoptată mai târziu pentru diferite motive[2], precizând şi faptul că această idee privind justificarea războiului nu aparţine exclusiv

---

[1] P. Senac, „Les Carolingiens et le califat abbasside (VIIIe-IXe siècles)", în *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIIIe-XIIIe)*, Poitiers, 2003, pp. 3-19.

[2] Atât de multe s-au scris despre acest lucru, încât nu este nevoie pentru a intra în detalii, de exemplu: J. Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, Londra, 1993; S. Runciman, *A History of the Crusades*, 3 vol. Cambridge, 1951-1954; K.M. Setton, *A History of the Crusades*, 6 vol., Madison, Wisconsin, 1969-1989; A.S. Atiya, *The Crusade: Historiography and Bibliography*, Bloomington, 1962. În fapt, până în 1997 existau aproximativ 5300 de titluri de lucrări privind cruciadele. Un material foarte bun din acest punct de vedere este *Buletinul Societăţii pentru studiul Cruciadelor şi al Estului iatin* editat între anii 1981 şi 1997.

Occidentului. Discuţii şi chiar scrieri despre această dimensiune a conflictului militar le întâlnim cu mult timp înaintea apariţiei lor în latinitatea vestică[1], China antică[2], Egipt, Babilon sau în India hindusă. Nu trebuie să uităm nici faptul că la început cruciada era un fel de pelerinaj, iar cei care luau parte erau pelerinii. Era o călătorie sfântă (*iter, passagium*), nu un război sfânt, o atitudine defensivă, adică efectivele armate aveau rolul de a proteja pelerinii pe drumul spre altarele sfinte ale creştinilor şi să recupereze sau să apere Locurile Sfinte din Palestina. Acest caracter defensiv era diferit de jihad prin faptul că nu adopta impunerea forţată a creştinismului asupra altora. În secolele următoare, unii participanţi au adoptat o atitudine beligerantă, cum ar fi aşa-zişii cruciaţi albigenzieni[3], sau cei care au prădat Constantinopolul în 1204. Totuşi, noţiunea de a folosi forţa pentru convertirea necredincioşilor era, cu câteva excepţii, străină creştinismului de la est şi vest. Proclamaţi de către cea mai puternică autoritate religioasă din vest, Papa,

[1] Vechii egipteni au observat o gamă surprinzător de mare de practici umanitare în timpul războiului; babilonienii făceau o distincţie clară între cei care au iniţiat un conflict militar şi soldaţii care au participat efectiv la luptă – era avută în vedere răspunderea morală a fiecăruia dintre ei, fapt notat de către liderul babilonian, marele Sanherib, după campania împotriva Ierusalimului în anul 690 d.Hr.; în hinduism Cartea lui Manu (secolul al IV-lea î.Hr.) conţine reglementări detaliate privind modul în care are loc derularea unui război.

[2] De exemplu, Lao Tse, filosof chinez şi fondator al religiei Tao, a scris în secolul al VI-lea î.Hr. că opţiunea războiului ar trebui să fie aleasă cu cea mai mare rezervă şi, chiar şi atunci, conflictul armat niciodată nu ar trebui continuat dincolo de punctul necesar pentru a atinge scopul pentru care a fost inţiat – *A Source Book in Chinese Philosophy*, trad. şi ed. Wing-Tsit Chan, Princeton University Press, New Jersey, 1969, pp. 154-155.

[3] Albigenzii erau adepţii unei secte rigoriste şi antiecleziale, cu centrul în oraşul Albi din sudul Franţei.

cruciaţii erau îndreptaţi către un scop religios: protejarea membrilor creştini în est, recuperarea şi apărarea Locurilor Sfinte, iar celor care luau parte le erau promise recompense religioase şi, în special, iertarea păcatelor.

În Apus cruciada a fost un tip particular de „război sfânt", concept moral, juridic şi teologic în acelaşi timp. Începând cu momentul în care creştinii au primit libertate şi putere în imperiu, adică din epoca constantiniană (secolul al IV-lea), în jurul acestui concept s-a organizat o bună parte a reflecţiei politice creştine. Mai înainte, raportul între război şi creştinism se punea în termeni diferiţi, deoarece responsabilitatea politică aparţinea împăraţilor păgâni. Tema „războiului sfânt" în Evul Mediu occidental este o moştenire a gândirii Fericitului Augustin (354-430), cu interpretări, dezvoltări şi deformări. Pentru autorul *Cetăţii lui Dumnezeu*, un război putea fi drept dacă îndeplinea trei condiţii: să fie declarat şi condus de o autoritate legitimă, să aibă drept scop respingerea unui agresor sau recuperarea unui bun, să aibă o intenţie corectă.[1] Astfel, împăratul se încadra în dreptul său moral dacă pornea un război pentru recucerirea unui teritoriu pierdut de imperiu în favoarea unor barbari, cu scopul de a readuce pacea, şi nu din dorinţa de obţinere de bunuri necuvenite prin cruzime. Fericitul Augustin mergea şi mai departe în cazul luptei împotriva ereziei donatiste din nordul Africii, admiţând faptul că autorul era chiar Dumnezeu (*bellum Deo auctore)*,

[1] Vezi Ionuţ-Alexandru Tudorie, „Sfântul Augustin şi teoria bellum justum. Reflecţii pe marginea scrisorilor 189 şi 229", în *Bellum justum et pium. Creştinii în faţa provocării războiului – o perspectivă istorico-fenomenologică* – coordonatori Pr. Radu Petre Mureşan, Ilie Chişcari, ed. Universităţii Bucureşti, 2011, pp. 319-345.

iar combatanţii acţionează ca nişte slujitori ai Săi. La rândul său, Thomas d'Aquino considera că pentru un război sfânt erau necesare trei condiţii: să poarte autoritatea unui principe, să aibă o cauză dreaptă şi intenţia să fie dreaptă. El admite însă că ereticii trebuie supuşi morţii dacă nu se convertesc.

Papa Grigore cel Mare (590-604) introduce o idee nouă, atunci când, într-una dintre scrisorile sale, vorbeşte despre posibilitatea unui „război misionar" cu scopul răspândirii creştinismului, „pentru mărirea Statului în care Dumnezeu este cinstit... în aşa fel ca numele de Hristos să se răspândească în jurul predicării credinţei"[1]. Această inovaţie teologică nu a avut consecinţe imediate. Odată cu refacerea unităţii statale din epoca carolingiană (secolele al VIII-lea-al IX-lea), între autoritatea temporală (împărat) şi cea spirituală (papa) se va dezvolta ideea de război sfânt. Cucerirea Saxei de către Carol cel Mare pare a avea motive religioase. Abatele Warneharius, care se evidenţiase în apărarea Romei, este considerat „atletul lui Hristos", expresie rezervată numai sfinţilor. Richer de Reims[2] afirma că regele Eudes adresa trupelor sale, înaintea unei lupte cu piraţii normanzi, aceste cuvinte: „Este o onoare să mori pentru ţară şi este bine să te sacrifici pentru apărarea creştinilor."[3] Într-o primă fază, circumstanţele politice au stat la originea trecerii de

[1] *Les Croisades*, volum coordonat de Robert Delort, ed. Seuil, Paris, 1988, p. 96.

[2] Richer de Reims (940-998) se trăgea dintr-o familie din anturajul lui Ludovic al IV-lea. Asemenea altor nobili, el intră în anul 969 în mănăstire, mai precis în abaţia Saint-Remi de Reims, unde va rămâne până la sfârşitul vieţii. A fost elevul lui Gerbert d'Aurillac (viitorul papă Silvestru al II-lea). El îi va cere redactarea unei cronici care va acoperi perioada 882-899.

[3] Robert Delort, *op. cit.*, p. 96.

la războiul drept la cel sfânt. Odată cu încheierea expansiunii francilor, Occidentul era asediat de popoare păgâne sau de alţi necredincioşi: sarazinii dădeau târcoale coastelor mediteraneene, uneori chiar pătrundeau şi pe maluri, destul de mult în spaţiul terestru; ungurii întreprindeau raiduri în Germania, Franţa şi Italia. La Roma papalitatea nu mai era în siguranţă, de aceea responsabilul patrimoniului petrinian trebuia să se apere, iar pentru ridicarea moralului trupelor era nevoie de motivaţii religioase. În 878, papa Ioan al VIII-lea (872-882) promitea celor care mureau pentru apărarea credinţei creştine iertare absolută, asemănătoare celei acordate tâlharului de pe Cruce de către Mântuitorul Iisus.[1] O schimbare majoră de percepţie are loc în secolul al XI-lea, proces explicabil prin mai multe elemente. Mai întâi, în epoca carolingiană, în sânul societăţii creştine, funcţia militară, *militia,* începea să capete o valoare pozitivă din punct de vedere moral şi spiritual. Aceasta va fi şi originea idealului cavaleresc, propus şi prescris de către clerici, dezvoltat în poemele epice sau în lucrările didactice precum *Liber de vita christiana* a lui Bonizo de Sutri, compuse cu puţin înainte de prima cruciadă[2]. Pe

---

[1] *Ibidem*, p. 97.

[2] Numele de cântări sau poeme epice desemnează foarte bine conţinutul lor: erau destinate spre a fi cântate şi explicitate prin gesturi, adică subliniate faptele de eroism ale personajelor descrise. Cântarea sau psalmodierea determina forma. Conţinutul evidenţia epopeea, care lăuda un personaj sau un eveniment, ţinând totuşi seama şi de evenimentele istorice. Cea mai mare parte a celor peste 100 de astfel de cântări, care ne-au rămas până astăzi, au fost scrise între 1150 şi 1250, dar ele transferau auditoriul în trecut, adică în perioada carolingiană sau în vremea victoriilor împotriva sarazinilor. Imaginarul era vrăjit de un trecut fabulos şi reactualizat de un prezent dublu: cel al feudalităţii şi al suveranului, dar şi cu idealul de forţă şi curaj al primilor cavaleri.

de altă parte, reforma gregoriană a încurajat decisiv ideea că Biserica, în special papalitatea, putea şi era datoare să ducă un război împotriva duşmanilor săi interni şi externi. Deţinător al „dreptului la sabie", *jus gladii*, papei îi era permisă folosirea forţei armate: împotriva împăratului, în timpul disputei pentru învestitură, împotriva tulburărilor locale, împotriva necredincioşilor. Astfel, apar expresiile *militia Christi, militia Sancti Petri* pentru a desemna pe luptătorii în slujba papei. O a treia compozantă a coagulării ideii de război sfânt ar fi dezvoltarea economică şi demografică, care permitea recucerirea teritoriilor pierdute în trecut sau intervenţia în partea estică a Mediteranei, acolo unde vecinul bizantin, deja considerat schismatic după 1054, nu mai era capabil să facă faţă singur turcilor selgiucizi.

În 1063, papa Alexandru al II-lea (1061-1073) acorda războinicilor creştini, care luptau împotriva maurilor din Spania, iertarea păcatelor. Zece ani mai târziu, papa Grigore al VII-lea (1073-1085) planifica un război în Răsărit împotriva necredincioşilor, conflict în fruntea căruia dorea să se afle, iar participanţii ar fi trebuit să ajungă până la Sfântul Mormânt de la Ierusalim. Acest gen de iniţiativă se va concretiza sub Urban al II-lea (1088-1099) odată cu declanşarea primei cruciade. A fost un război sfânt în

Astfel, prezentul putea fi trăit cu emoţii puternice de către participanţii la prima cruciadă, care urmăreau recucerirea Locurilor Sfinte. Succesul cântecelor consta în simplitate, cu caracterele exteriorizate ale personajelor, fapt care nu înseamnă că nu sunt complexe, că nu cunosc îndoiala, nehotărârea sau necazul. Din acţiunile lor nu reiese forţa brutală, care trebuie admirată, ci voinţa de a servi o cauză dreaptă, de a fi în serviciul comunităţii. Cântările epice au fost grupate în mai multe categorii: ciclul lui Carol cel Mare, căruia îi aparţine şi *Chanson du Roland,* ciclul lui Guillaume d'Orange sau ciclul cruciadelor, marcând în memoria şi în imaginarul colectiv o epocă eroică.

măsura în care papa a avut singur iniţiativa, în numele Sfintei Biserici, şi în care reprezentantul său conducea derularea acţiunii. Consideraţi şi pelerini, participanţii la prima cruciadă erau persoane protejate, cu un statut special recunoscut prin dreptul canonic. În plus, era vorba despre un război care avea ca scop ajutorarea creştinilor din Orient în faţa duşmanilor Crucii, expediţie ce se purta în numele lui Hristos cu obiectivul suprem, cel al pelerinajului la Sfântul Mormânt.

Intenţiile cruciaţilor trebuiau să fie de ordin spiritual, iar pentru efortul depus în luptă primeau, ca recompensă, o indulgenţă deplină. Astfel, al doilea canon al conciliului de la Clermont (18 noiembrie 1130) menţiona: „Dacă un om decide din propria sa evlavie şi nu pentru onoare sau pentru avantaje materiale să elibereze Biserica lui Dumnezeu de la Ierusalim, călătoria lui să-i fie penitenţă.”[1] Pe parcursul călătoriei cruciada trebuia să se manifeste ca o mărturie a intervenţiei divine, participanţii mergeau pe „o cale sfântă”, duceau „războiul lui Dumnezeu” pentru eliberarea „Ţării Sfinte” şi a „Oraşului Sfânt”. Dumnezeu acţiona prin soldaţi, iar succesele erau un semn al acceptării din partea divinităţii. În mod curios, pe la 1140, cunoscutul canonist Graţian, cel care analiza în *Decretul* său problema războiului drept, nu vorbeşte despre cruciadă. Asemenea predecesorilor săi, Fericitul Augustin şi Grigore cel Mare, el condamna pe asasinii, schismaticii, ereticii sau necredincioşii care trebuiau pedepsiţi de Biserică şi puterea seculară.[2] Trebuie aşteptaţi comentatorii *Decretu-*

[1] Robert Delort, *op. cit.*, p. 99.

[2] Biografia lui Graţian este neclară. El a fost, probabil, călugăr la Mănăstirea Sfinţii Felix şi Nabor din Bologna. Aici el a trăit şi învăţat,

lui, aşa-numiţii *decretişti* din a doua jumătate a secolului al XII-lea, sau teologii şi canoniştii adepţi ai scolasticii, care vor trata despre legitimitatea cruciadelor. Huguccio din Pisa (1140-1210) recunoştea Bisericii dreptul de a conduce un război împotriva celor care sunt în afara ei şi a celor care o agresează din interior. El justifica războaiele duse împotriva duşmanilor Bisericii prin faptul că aceştia ofensau pe Dumnezeu prin necredinţă şi uzurpau teritorii legitime sau revendicate de creştini prin dreptul popoarelor, *jus gentium*, şi prin legea divină. Nu era acceptat războiul împotriva necredincioşilor pentru a-i converti sau extermina.[1]

În mod paradoxal, odată cu degradarea ideii de cruciadă din secolul al XIII-lea, ea se impune ca o învăţătură oficială a Bisericii. După teologia experimentată de oamenii de acţiune urmează timpul reflecţiei. Printre cei care au comentat deciziile legislative ale papilor, Henry

---

dar mănăstirea sa nu figurează cu privilegii din partea papilor Honorius al II-lea (1125), Inocenţiu al II-lea (1136) şi Eugeniu al III-lea (1147). El primeşte încă de la început titlul de *magister*, iar Simon de Bisignano, vorbind în jurul anului 1170 despre Graţian, îl numea *magister noster*. Principalele orientări ecleziologice şi politice ale Bisericii Romane înainte şi după concordatul de la Worms (încheiat în data de 23 septembrie 1122 între trimişii papei Calixt al II-lea şi împăratul Henric al V-lea al Sfântului Imperiu Roman; înţelegerea punea capăt luptei pentru investitură între papă şi împărat) au avut urmări imediate asupra lucrării lui Graţian, „părintele ştiinţei şi al Dreptului canonic". Afirmaţia aparţine lui S. Kuttner, „The Father of the Science of Canon Law", în *The Jurist*, 1, 1940, pp. 1-19. Lucrarea sa cu titlul complet *Concordia discordatium canonum,* numită însă şi *Decreta Gratiani,* a creat posibilitatea Dreptului canonic să depăşească colecţiile precedente din secolele al XI-lea-al XII-lea, prin folosirea unei metode noi, aparţinând perioadei de început a scolasticii. Graţian oferea canoniştilor posibilitatea rezolvării contradicţiilor între canoane şi reconcilierea diferitelor doctrine. Decretul lui Graţian devine astfel un model şi o colecţie ce reuneau ansamblul unei vaste tradiţii juridice a Bisericii Romane.

[1] Vezi Philippe Contamine, *La Guerre au Moyen Age*, Paris, PUF, 1986.

de Suza, cardinal de Ostia, de unde şi numele de Ostiensis (1271), apare drept un partizan al cruciadelor, pe care le plasează în categoria războaielor romane dintre credincioşi şi necredincioşi, sau a celor drepte aşa cum în trecut au fost luptele dintre Imperiul Roman şi barbari. Papa, succesorul Sfântului Apostol Petru, a primit putere deplină asupra întregului pământ, astfel încât cei care nu-i recunosc acest drept sunt consideraţi rebeli şi de aceea trebuie supuşi. Poziţia aceasta este mult nuanţată de papa Inocenţiu al IV-lea (1243-1254), care considera că necredincioşii nu trebuie să fie decăzuţi din drepturile de proprietate sau eliminaţi din funcţii de conducere. Creştinii puteau însă recupera pământul Ţării Sfinte pentru că era al lui Hristos şi pentru că în trecut a fost cucerit de către împăratul roman în urma unui război drept, or papa este moştenitorul împăratului. Desigur, în virtutea pretenţiei donaţiei lui Constantin cel Mare către Silvestru I (314-335), papa nu putea revendica decât teritoriile situate în partea occidentală a vechiului Imperiu Roman (Spania şi nordul Africii), dar în calitate de vicar al lui Hristos avea un drept special pentru Ţara Sfântă, care aparţinea totuşi părţii orientale a imperiului. Inocenţiu al IV-lea nu îşi punea problema caracterului drept sau just al războiului prin care, în primul secol, împăraţii romani cucereau Palestina. În spatele succesiunii de argumente poate fi devoalată o atitudine fundamentală: Biserica are dreptul să declanşeze şi să poarte un război, dar pe de altă parte îşi rezervă şi dreptul de control asupra lui. Pentru o problemă atât de importantă precum cruciada cu indulgenţa plenară acordată participanţilor, numai papa era abilitat.

Pentru bizantini, trebuie subliniat faptul că ambele idei, războiul sfânt-jihadul şi cruciadele, erau odioase[1]. Ei le respingeau pe amândouă. În privinţa jihadului, ei nu îl înţelegeau, considerând că armatele musulmanilor vedeau în el speranţa la o pradă mai mare şi o plăcere barbară pentru luptă. După spusele lui Leon al VI-lea, sarazinii „...nu făceau campanii din punct de vedere militar şi al disciplinei, dimpotrivă, pentru profit şi drepturi sau mai exact pentru a jefui în numele credinţei lor"[2]. Leon îi numeşte „barbari şi infideli" preocupaţi doar cu jefuirea[3]. Foarte mulţi care veneau din Siria şi Palestina „au uitat ce înseamnă războiul şi sunt axaţi doar pe jefuire"[4]. Din secolul al VII-lea până în secolul al XIV-lea autorii bizantini au repetat aceste acuzaţii, arătându-şi dezgustul pentru doctrina jihadului. În polemicele împotriva islamului, ei criticau vehement jihadul ca fiind nici mai mult, nici mai puţin decât arogarea unui drept pentru ucidere nejustificată şi un pretext pentru jefuire[5]. Masacrul şi jefuirea nu puteau avea ca scuză religia. Indiferent de această concepţie, războiul era un fapt, pe care însă mulţi bizantini, fideli spiritului evanghelic, nu-l doreau neapărat sângeros: a fi învingător fără a omorî era idealul creştin şi lucrul dorit de omul de arme bizantin pătruns de adevărata credinţă. Pentru un prelat din secolul al X-lea, cel mai frumos elogiu putea fi adresat generalului Nichi-

[1] Paul Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge, 1993, pp. 95-98.

[2] Leonis VI, *Tactica constitutiones*, 18.24, *Migne, P.G.* vol. 107, Paris, 1863, p. 952.

[3] *Ibidem*, 18.128, p. 975.

[4] *Ibidem*, 18.132, p. 977.

[5] Adel Théodor Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam, VIII-XIIIs*, Leiden, 1972, pp. 243-259 .

for Uranos, care, după el, „a asigurat Orientului şi pornind de aici întregii lumi, o pace profundă şi liniştită", acestea fiind „lucrările pe care oamenii le-au împlinit fără vărsare de sânge".[1] Tema victoriei nesângeroase este cu siguranţă un *topos*, care corespunde însă unei structuri profunde, ce accentua idealul pacifist al Bizanţului până în ultimele momente, şi care nu pune în cauză numai războiul, drept criteriu al violenţei. De fapt violenţei în sine Biserica Ortodoxă îi era ostilă, fără a-i acorda o justificare a bunei intenţii. Pentru patriarhul Constantin Chliarenos (1154-1157), soldaţii care-i urmăresc pe tâlhari şi îi omoară pentru a apăra binele comun nu sunt mai puţini pasibili de pocăinţă spirituală pentru că au vărsat sânge, decât cei care au omorât cu bună ştiinţă.[2]

În ceea ce priveşte cruciadele, este suficient să citim cele consemnate de Ana Comnena, care detesta această mişcare şi pe mulţi dintre participanţi.[3] Totuşi, unii bizantini, la început, i-au primit cu multă deschidere pe occidentali. Ei erau până la urmă cu toţii creştini, deşi unii nu respectau întocmai învăţăturile şi practicile creştine. Împăratul Alexie îi trata într-un mod civilizat, aproape cordial, chiar şi în ciuda faptului că era îngrijorat de ceea ce aceştia ar putea face, asigurându-le sprijin militar la trecerea lor prin Asia Mică. În general, bizantinii nu au înţeles însă niciodată de ce acei cavaleri occidentali şi discipolii acestora mărşăluiau pe pământul lor. Reinstituirea creştinismului în Ierusalim a fost un obiec-

---

[1] Philétos Synadénos, „Lettre XIII à Nicéphore Ouranos J. Darrouzès", în *Epistoliers byzantins du Xe siècle*, p. 259.

[2] Constantin Chliarénos, patriarche de Constantinople, *Responsa*, în *P.G.* CXIX, col. 332.

[3] Ana Comnena, *Alexiada*, traducere de Marina Marinescu, cartea a X-a, Bucureşti, 1977, pp. 64-114.

tiv lăudabil, dar a meritat oare imensul efort, plin de primejdii şi nesiguranţe, dus la capăt cu atâta brutalitate? Constantinopolul, până la urmă, putem considera că era Noul Ierusalim, adevăratul oraş sfânt[1]. Ierusalimul avea mai multă valoare sentimentală pentru bizantini, care, prin pragmatismul lor, aveau însă un interes sporit pentru Antiohia, poziţionată bine din punct de vedere strategic. Au înţeles pelerinajul şi războiul, dar unirea între cele două nu au înţeles-o. De fapt au fost îngroziţi de propovăduirea lui Bernard de Clairvaux şi de chemarea pe care o adresa privind exterminarea necredincioşilor[2]. Într-un final bizantinii au ajuns să creadă că războinicii din Apus nu aveau nimic altceva în minte decât cucerirea imperiului, iar evenimentele din 1204 au dovedit că aveau dreptate. Într-un final au ajuns să-i urască pe latini la fel sau chiar mai mult decât pe musulmani. Dacă latinii erau convinşi, privind expediţiile lor spre Orient, că participă la un „război sfânt", această acţiune nu a fost nici pe departe considerată în aceeaşi optică de către bizantini. Ei nu au avut conceptul de război sfânt în adevăratul sens al cuvântului.

Într-o anumită perspectivă, toate războaiele bizantine erau sfinte deoarece împăratul era sfânt, şi sub autoritatea lui, câteodată şi sub conducerea lui, erau purtate

---

[1] În fapt Constantinopolul era spaţiul creştin al imperiului, era o legătură fizică între Biserică şi lume. Vezi Pr. prof. dr. Emanoil Băbuş, „Apostolul Pavel şi Împăratul Constantin cel Mare. Consecinţele unor convertiri ale Antichităţii creştine", în *Mitropolia Olteniei*, anul LVIII, nr. 9-12, Craiova, 2006, p. 117.

[2] *De laude novae militiae, Sancti Bernardi opera,* vol. 3, editori J. Leclercq şi H.M. Rochais, Roma, 1963, p. 217, *apud* George T. Dennis, „Defenders of the Christian People" – *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, editor Angeliki E. Laiou, Roy Parviy Mottahedeh, Dumbarton Oaks, 2001, p. 33.

aceste războaie. Erau declarate de către împărat şi erau duse pentru beneficiul imperiului, erau războaie imperiale purtate în tradiţia romană. Caracterul lor esenţial nu s-a schimbat din cauza legiunilor intrate în luptă sub semnul Crucii. Rugăciunile lor pentru a fi binecuvântaţi de către Dumnezeu, precum şi alte practici religioase nu dădeau în mod obligatoriu acestor războaie sfinţenie, aşa cum s-a mai susţinut câteodată.[1]

În încercarea de clasificare a unui conflict drept religios sau sfânt, apare în mod firesc întrebarea: Există sau nu o motivaţie religioasă în acţiunile lor? În caz contrar, de ce s-ar mai lupta? În acest sens, cruciaţii oferă un bun exemplu. Nimeni, chiar şi în Evul Mediu, nu ar fi părăsit confortul propriei locuinţe, împachetându-şi toate lucrurile, şi să plece într-un marş de 2000 de kilometri, să îndure greutăţi incredibile şi să se confrunte cu moartea, cu excepţia cazului în care el ar fi fost motivat religios. Deşi au existat unii, şi Bohemond este un exemplu în acest sens, care au avut şi motive mai puţin nobile, majoritatea cruciaţilor însă nu dobândeau nici un avantaj strategic, economic sau politic, mai ales în prima sută de ani. Au defilat prin estul Europei şi în Orient pentru ceea ce ei considerau a fi un act religios şi în acelaşi timp o datorie. Pentru ei acţiunea respectivă a fost cu siguranţă un război sfânt.

Un exemplu interesant, în cazul Bizanţului, îl constituie iniţiativa împăratului Heraclius, care desfăşoară mai multe campanii militare împotriva perşilor, uneori

[1] Este bine de cercetat excelentul studiu al Asist. dr. Sebastian Nazâru, „Război drept şi pace în tradiţia bizantină”, în *Bellum justum et pium, creştinii în faţa provocării războiului*, ed. Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2011, pp. 345-399.

descrise ca o cruciadă prototip[1] şi care a avut multe elemente religioase. Perşii au distrus biserici, au masacrat creştini şi au luat Sfânta Cruce din Ierusalim. Aceştia trebuiau pedepsiţi şi Crucea recuperată, iar patriarhul s-a rugat pentru victorie şi a binecuvântat trupele deoarece acestea erau sub stindardul Crucii. Aşadar, religia a jucat un rol important pe tot parcursul conflictului. Războaiele lui Heraclius au reprezentat însă numai o fază din conflictul geopolitic dintre romani, ulterior bizantini şi perşi, conflict care a avut loc timp de şase sute de ani. Cu toate că retorica religioasă şi ritualurile au fost cunoscute şi preeminente, ulterior războaiele bizantine, precum cele ale lui Nichifor al II-lea Focas în secolul al X-lea, sau cele ale împăraţilor Comneni în cel de-al XII-lea secol, au fost în primul rând războaie imperiale. Chiar dacă obiectivele lor au coincis uneori cu cele religioase, ele nu au modificat această caracteristică de bază.

Strigătele de război, cum ar fi „Dumnezeu îi ajută pe romani" sau „Crucea este victorioasă", nu au transformat natura războiului într-una specială, ci, alături de simboluri, aveau darul să aducă un plus de încredere soldaţilor şi să ridice moralul trupelor. De asemenea, slujbele bisericeşti, în special Liturghia euharistică, erau destinate să-i ofere confort soldatului şi să-l pregătească pentru a-şi risca viaţa[2]. În zilele noastre preoţii capelani fac servicii religioase pentru armatele moderne, dar asta nu sfinţeşte conflictele lor, iar sportivii se alăturau în

[1] Afirmaţia aparţine lui William, arhiep. de Tyr (1130-29.09.1186), istoric născut probabil în Palestina din părinţi europeni. Vezi Pr. prof. dr. Emanoil Băbuş, *Bizanţul între Occidentul...*, nota 2, p. 243.

[2] George T. Dennis, „Religious Services in the Byzantine Army", în *Eulogema: Studies in Honor of Robert Taft, Studia Anselmiana* 110, Roma, 1993, pp. 107-117.

rugăciune, de multe ori înainte de un joc, dar nu vorbim de o confruntare sportivă sfântă. Cu siguranţă că Biserica s-a rugat pentru victorie, dar a respins cererea lui Nichifor al II-lea Focas, pentru ca soldaţii căzuţi în luptă să fie onoraţi ca martiri. Crucea a fost afişată pe stindarde sau utilizată în loc de un stindard, pentru a reaminti trupelor de protecţia lui Dumnezeu şi că acestea luptau pentru o naţiune creştină. De-a lungul secolelor, Crucea a fost reprezentată pe stindardele mai multor armate participante la diferite războaie, conflicte care au fost departe de a fi sfinte, iar Crucea afişată pe steagurile moderne, a mai multor naţiuni, nu ne spune nimic despre sensibilitatea religioasă a cetăţenilor lor.

Atitudinea bizantină faţă de război poate fi cel mai bine înţeleasă în contextul modului în care aceştia se raportau la lume şi la viaţă în general. Această lume în care se găseau, precum şi viaţa pe care o trăiau erau fragile şi tranzitorii, de aceea singura realitate permanentă părea într-o altă lume, în Împărăţia Raiului, iar imperiul de pe pământ era o reflecţie a celui din Rai. Pentru a-L imita pe Dumnezeu, împăratul se presupunea că era din Rai. În conformitate cu Dumnezeu, el trebuia să se asigure de bunăstarea supuşilor săi şi să-i protejeze de toate pericolele, din interior sau din afară. Biserica a avut un rol diferit. Iisus a spus ucenicilor Săi că El ar putea apela la legiuni de îngeri pentru a Se salva de la moarte[1], dar El nu a făcut acest lucru, şi nici Biserica Sa.

Spre deosebire de sora sa latină, Biserica Bizantină a preluat conducerea într-un alt fel de luptă, unul pen-

[1] Matei 26, 53: „Sau ţi se pare că nu pot să rog pe Tatăl Meu şi să-Mi trimită acum mai mult de douăsprezece legiuni de îngeri?”

tru sufletele credincioşilor, o luptă nu împotriva duşmanilor oamenilor, ci împotriva puterilor cosmice şi forţelor supraomeneşti ale răului. Pentru creştinii bizantini aceasta a fost o formă de război care ar putea fi numit sfânt, deşi nu este specificată explicit respectiva expresie. Conceptul de creştin fiind implicat într-un război împotriva forţelor răului ne duce înapoi în timp, desigur, la Sfântul Apostol Pavel, dacă nu chiar mai înainte[1]. În timp ce fiecare creştin trebuie să reziste atacurilor diavolului, călugării au constituit trupele de front în războiul împotriva legiunii satanei. Zi şi noapte călugărul trebuie să lupte într-un război spiritual, Sfântul Ioan Gură de Aur adăugând că războiul împotriva demonilor este dificil şi nesfârşit[2]. Combaterea spirituală este o temă obişnuită în viaţa sfinţilor[3]. Demoni într-o varietate de forme, de la hiene la dragoni, au atacat brutal sfinţi precum Theodor de Edessa, Grigorie Decapolitul, Ioan Imnograful, Ioan Psyhites şi mulţi alţii[4]. Fiecare istorisire vorbeşte de neîncetatele lor lupte împotriva forţelor păcatului şi întunericului. Pentru a se confrunta cu astfel de adversari, călugărul trebuia să fie şi soldat, Sfântul Simeon Noul Teolog amintind călugărilor săi că au fost chemaţi pentru a lupta împotriva duşmanilor nevăzuţi; ei s-au înrolat în rândurile soldaţilor lui Hris-

[1] Romani 7, 23; Efeseni 6, 16-20; I Tesaloniceni 5, 6-8; I Timotei 6, 12; II Timotei 2, 4.

[2] Ioan Hrisostom, *Ad homiliam in Sanctum Eustathium*, în *P.G.*, vol. 50, J.P. Migne, Paris, 1862, p. 599.

[3] Tomáš Špidlik, *Spirituality of the Christian East*, Kalamazoo, Michigan, 1986, pp. 233-266.

[4] George T. Dennis, *Defenders of the Christian...*, p. 37. Foarte multe informaţii sunt oferite de *Dumbarton Oaks Hagiographical Database* din colecţia *Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University*, Washington, D.C., 1998.

tos.[1] Călugării nu au aşteptat să fie atacaţi, ci au dus războiul în teritoriul diavolului şi s-au luptat cu el pe propriul teritoriu, în deşert şi în alte locuri sălbatice, abandonate. Mulţi au făcut un punct de adunare, în deşert, în locul unde demonii apăreau[2]. Daniel Stilitul a aflat că demonii s-au ascuns într-o biserică veche şi a mers imediat pentru a lupta cu ei „precum un soldat curajos care se pregăteşte pentru luptă împotriva unei multitudini de barbari", ţinând arma invincibilă a crucii[3].

În acest context, cum rămâne cu războaiele vizibile şi tangibile purtate de bizantini cu armură şi arme din fier şi oţel împotriva inamicilor de natură umană? Deşi, ocazional, au existat povestiri romanţate pline de admiraţie privind vitejia şi curajul pe câmpul de luptă al bizantinilor, totuşi cuvintele unui militar din secolul al VI-lea sunt deosebit de relevante privind mentalitatea bizantină, considerând războiul „ca fiind un rău mai presus de toate relele"[4]. „Trebuie să preferăm întotdeauna pacea mai presus de toate", scria Leon al VI-lea, „şi să ne abţinem de la război."[5] Cu toate acestea, pentru foarte mulţi bizantini, ideea unui război sfânt, în care ajutorul poate veni de la Dumnezeu, se impunea chiar şi prin simpla opoziţie dintre credincioşi şi necredincioşi: „Ajutaţi de Dumnezeu în luptă, bine înarmaţi şi bine desfăşuraţi,

---

[1] Simeon Noul Teolog, *Catécheses*, ed. B. Krivocheine, *SC* 96.1, 3, 129-134, Paris, 1963, p. 290, *apud* G. Dennis, *studiu cit*., p. 37.

[2] Evagrie, *Praktikos*, *Traité pratique ou Le moine*, ed. A. şi C. Guillaumont, în *Sources Chrétiennes*, nr. 171, Paris, 1971, p. 505, *apud Ibidem*.

[3] Hippolyte Delehaye, *Les saints stylites*, Brussels, 1923, cap. 15, p. 15.

[4] George T. Dennis, *Three Byzantine Military Treatises*, CFHB Series 25, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 1985, pp. 20-21.

[5] Leonis VI, *op. cit.*, 2, 45.

dacă atacăm cu curaj, luptând pentru salvarea sufletelor noastre şi pentru Dumnezeu Însuşi, pentru părinţii noştri şi ceilalţi fraţi ai noştri creştini, cu speranţa în Dumnezeu, nu vom cunoaşte nici un eşec şi ne vom bucura de roadele victoriei asupra lor."[1] Se considera că musulmanii au insultat Cerul, care se va răzbuna într-o zi. Cu siguranţă că războiul dus împotriva musulmanilor era sfânt, deoarece el apăra adevărul împotriva minciunii, dar rezultatul era în mâna lui Dumnezeu, care trimite pe necredincioşi contra creştinilor păcătoşi. Victoria va fi obţinută numai atunci când pedeapsa va fi suficientă.

Pentru bizantini războiul nu a fost politica obişnuită, ci a fost ultima soluţie. Ameninţarea cu o armată copleşitoare ca număr a fost preferată folosirii unei forţe de atac directe. Mai degrabă, ei au încercat să-şi atingă scopurile prin diplomaţie, acţiuni sub acoperire, plătind tribut, sau prin angajarea altor populaţii pentru a purta diferite lupte. Numai atunci când orice alt efort a eşuat, au fost nevoiţi să folosească forţa propriu-zisă, şi, chiar şi atunci, au încercat să evite un atac frontal folosind fie forme uşoare de exprimare armată, pentru a scădea puterea inamicului, fie diferite strategii inteligente de luptă, precum şi manevre abile. Bizantinii au ezitat să se războiască din motive atât morale, cât şi practice, pentru că uciderea era privită drept o faptă rea. Pentru aceasta era nevoie să îşi reamintească faimoasele şi rareori observatele canoane ale Sfântului Vasile, care a declarat că soldaţilor care au ucis în luptă li se refuză comuniunea pentru trei ani[2].

[1] *Ibidem*, col. 977.

[2] Este canonul 13, care în final precizează că cei ce ucid în război „...este bine a-i sfătui ca trei ani să se reţină de la împărtăşire, ca cei necuraţi cu mâinile", Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe - note şi comentarii*, Sibiu, 2005, p. 391.

Bizantinii nu erau un popor avid de luptă. Acesta este şi motivul pentru care cruciaţii i-au acuzat, nu o dată, de laşitate. Întreaga lor atitudine faţă de război a fost bazată pe apărare şi, în acest sens, cu siguranţă diferă de cruciadă şi de jihad, ambele fiind agresive prin natura lor. Campaniile ofensive ale împăraţilor Heraclius, Nichifor al II-lea Focas, Ioan Tzimiskes şi Vasile al II-lea au avut ca scop doar recuperarea şi protejarea regiunilor, care au aparţinut de drept Imperiului Roman. Timp de secole, Bizanţul a dus un război defensiv pe linia Munţilor Taurus, forţaţi de multe ori să cedeze aproape întreaga Asie Mică duşmanilor. În lumea bizantină, războiul nu a fost, ca în Occident, un mod letal de cele mai multe ori, prin care aşa-numiţii nobili îşi demonstrau priceperea şi prin care căutau glorie. În sine, războiul nu a fost un act merituos sau bun, şi nu a fost cu siguranţă „sfânt". Cum justificau atunci războiul? Aristotel scria la un moment dat: „Scopul tuturor războaielor este pacea." În secolul al XI-lea Ana Comnena explica de ce tatăl ei, Alexie, a alocat atât de mult timp şi energie războiului[1]. De asemenea, ea lămurea faptul că aşa cum o persoană are dreptul să se apere folosind forţa în ultimă instanţă, la fel şi o naţiune poate face acest lucru. Ana Comnena justifică, în scrierile sale, măsurile militare luate de tatăl ei, Alexie, măsuri ce aveau în vedere în principal recuperarea unui teritoriu pierdut sau prevenirea unui rău mai mare împotriva imperiului[2].

---

[1] Ana Comnena, *op. cit.*, XII, 5.4, pp. 183-184. Cu referinţe la scrierile lui Aristotel, şi anume, *Politics* 7.13.8.

[2] Angeliki E. Laiou, „On Just War in Byzantium", în *To Hellenikon: Studies in Honor of Speros Vryonis Jr.*, ed. S. Reinert, New Rochelle, N.Y., 1993, pp. 156-165.

Poate una dintre cele mai clare explicaţii, din punct de vedere bizantin, asupra războiului, este aceea a lui Leon al VI-lea la începutul scrierii sale, numită *Tacticae constitutiones*, din secolul al X-lea. Prioritatea împăratului a fost menţinerea păcii între supuşii săi şi, de asemenea, prosperitatea lor. El realizează că, pentru a asigura acest lucru, trebuie să menţină forţele armate în stare bună şi să acorde atenţie studiului tacticii şi strategiei militare. În cuvintele sale observăm preocuparea împăratului privind conflictele militare şi totodată faptul că le dezaprobă: „Din respect pentru imagine şi cuvântul lui Dumnezeu, toţi oamenii ar trebui să promoveze pacea şi dragostea faţă de semeni în loc de a pune mâna pe arme pentru a fi utilizate împotriva propriilor semeni. Dar, din moment ce diavolul, ucigaşul originar de oameni, duşman al rasei noastre, a făcut uz de păcat pentru a duce oamenii în război, spre deosebire de natura lor de bază, este absolut necesar pentru oameni ca să ducă război împotriva celor care sunt manevraţi de diavol, care vrea să le ia locul şi să lupte cu o ambiţie de neclintit împotriva naţiunilor care vor război" În fapt, Leon spera că „pacea va fi respectată de către toţi şi va deveni un mod de viaţă"[1].

Acelaşi Leon nota că nu bizantinii erau cei care porneau războiul împotriva altor popoare, cu excepţia cazului în care alţii vor iniţia ostilităţile şi vor invada teritoriul bizantin. „Atunci, se adresa el unui comandant, aveţi într-adevăr o cauză justă, în măsura în care inamicul a început un război nedrept. Cu încredere şi entuziasm luaţi armele împotriva lor. Ei sunt cei care au furnizat cauza

[1] Leonis VI, *op. cit.*, 3, p. 673.

şi care au ridicat pe nedrept mâinile lor împotriva celor care ne aparţin. Aveţi curaj atunci. Veţi avea dreptatea lui Dumnezeu de partea voastră. Începe lupta în numele fraţilor tăi, şi cu toată forţa ta veţi ieşi învingători... Întotdeauna asiguraţi-vă că aveţi cauze juste de război."[1]

Războaiele bizantine au fost purtate pentru a apăra imperiul sau pentru a recupera un teritoriu care aparţinea imperiului. Soldaţii îşi riscau vieţile lor pentru împărat şi pentru poporul creştin. Ei doreau „să lupte în numele rudelor, prietenilor, patriei şi întregului popor creştin"[2]. Spre sfârşitul secolului al X-lea, un alt autor militar a vorbit în numele celor ce luptau la frontiera de est, care „alegeau să înfrunte curajos pericolele în numele împăraţilor noştri sfinţi şi a tot poporului creştin. Ei sunt apărătorii şi, după Dumnezeu, salvatorii de creştini".[3]

După căderea Constantinopolului sub latini în 1204 şi exilul aristocraţiei bizantine, putem vorbi chiar şi în Bizanţ despre o oarecare sacralizare a războiului. După memorabila victorie de la Meandru din 1211, când trupele bizantine reuşesc să-i înfrângă pe selgiucizi, Patriarhul Mihail Autoreianos, ales de Teodor Laskaris, acceptă şi îi consideră pe soldaţii morţi în luptă drept martiri. Pe de altă parte, Constantin Stilbes, mitropolit de Cyzic, format la Constantinopol, scrie o lucrare despre erorile latinilor, în care îi condamnă pe aceştia din urmă pentru că pretind pentru cei morţi în lupte mântuirea şi primirea în Împărăţia cerurilor, chiar dacă „ei au murit luptând prin avariţie, prin moarte crudă sau altfel de răutate".[4]

[1] *Ibidem*, 2.46, p. 696.
[2] *Ibidem*, 18.19, p. 949.
[3] George T. Dennis, *op. cit.*, pp. 216-217.
[4] J. Darrouzès, „Le mèmoire de Constantin Stilbès contre Latins", în *Revue des études byzantines*, 21, 1963, p. 77.

Cu toate acestea, ideea de război sfânt nu s-a putut impune în mentalitatea bizantină. Clerul se angaja să se roage pentru armată, iar patriarhul (Mihail al IV-lea Autoreianos 1208-1214) căuta să impună în discursul său ideea indulgenţei pentru toate victimele războiului: „Romani care proveniţi din marile familii cu un moral impertubabil şi voi bravi războinici care conduceţi lupta militară! Este timpul de a da dovadă, cu ajutorul slavei cereşti, de virtutea voastră şi bravura voastră de a avea un zel care arde şi o mânie justă în inima voastră împotriva duşmanilor noştri nedrepţi şi aroganţi ca cedrii Libanului. În picioare! Având încredere în Dumnezeu, reluaţi vechiul vostru moral, nu admiteţi să aruncăm de pământ nobleţea patriei noastre. Duşmanii noştri nu sunt făcuţi de altă natură, ei nu sunt corp şi inimă, nici invulnerabili, nici insensibili, cum zic fabulele grecilor antici. Este o insolenţă, o aroganţă şi o teamă condamnabilă să credem că aceştia, folosind armele lor pentru împlinirea unei dorinţe nelegitime de dobândire a unor lucruri ce nu li se cuvin, nu-şi vor pierde chiar sufletul în focul etern. Dacă, mânaţi de aceeaşi pasiune, nu ţin cont de propriul suflet, cum noi, ajutaţi de dreptul natural şi cerând să fim judecaţi de către ochii infailibili, să nu-i atacăm cu curaj, dincolo de forţele noastre, aştepând răsplata lui Dumnezeu? Aceasta cu condiţia de a ne mărturisi Lui şi de a promite toţi împreună şi fiecare separat de a duce o viaţă după placul Lui, dacă noi nu o duceam până acum. Veniţi, dragi copii, ascultaţi: El este pe pământ, Dumnezeu ne-a dat împărăţia sau monarhia, o imagine a administraţiei Sale, eliminând dezordinea şi poliarhia înainte ca cei ce cred în El să nu se distru-

gă şi să nu distrugă credinţa lor atacându-se unii pe alţii. Ştiţi cum Dumnezeu, din cauza păcatelor noastre, a pus ca încercare expunerea riscului de a fi total supuşi barbarilor, a avut milă de noi. El ne-a redat binele primordial, Împărăţia, şi a plasat deasupra noastră un împărat foarte activ şi demn de timpurile acestea (Teodor Laskaris) – voi care participaţi la campanii cu el ştiţi acestea din faptele sale – foarte generos şi recompensând faptele de vitejie de-o manieră demnă de un împărat. În zilele noastre a arătat prin opere admirabile de care noi trebuie întotdeauna să ne amintim înainte de a-l urma. Dacă într-un corp capul este preţios, acest lucru însemnând că protejează şi celelalte membre, cum nu am fi noi obligaţi de a proteja capul pe care Dumnezeu ni l-a dat? Nu vedeţi voi cum albinele înconjoară şi apără regina lor? Dacă animalele private de raţiune ştiu asta, cu atât mai mult noi, căci Dumnezeu ne-a dotat cu raţiune şi judecată de a apăra, proteja şi susţine fără încetare sfântul nostru autocrator, înainte ca voi să meritaţi numirea evanghelică de smintiţi. Fiţi învingători în faţa tuturor duşmanilor. Noi, clerul, arma armatelor spirituale, vă asistăm prin legământul nostru. Fie ca slava Domnului nostru Iisus Hristos să fie cu voi cu toţi! Amin. Având primit de la El marele dar al iertării Sale, noi iertăm toate păcatele celor dintre voi care vor muri în luptă pentru apărarea patriilor şi mântuirii poporului lui Dumnezeu."[1] Din acest citat, destul de lung, ne putem da

[1] Discursul adresat în anul 1209, de către Patriarhul Mihail al IV-lea soldaţilor lui Teodor I Laskaris, a fost tradus şi publicat de Nicolas Oikonomides sub titlul: „Cinq actes inédits du patriarche Michel Autôreianos", în *Documents et études sur les institutions de Byzance,* XV, Londra, 1976, pp. 115-117.

seama că Biserica binecuvânta armatele şi se ruga pentru soldaţi, dar această acţiune nu dădea războaielor bizantine caracterul de sfinte. În mod justificat lupta pentru recucerirea capitalei dusă de Teodor Laskaris poate părea o imitaţie a ideii de cruciadă, tentaţia fiind destul de mare. Acţiunea însă nu a avut nici o urmare, chiar a fost receptată negativ de bizantini, iar post-scriptumul discursului Patriarhului Mihail a fost ignorat de istorici şi canonişti. Celelalte războaie au fost exclusiv politice, şi ei nu s-au alăturat ideii de război sfânt.

Aşadar, bizantinii erau departe de dorinţa de a iniţia o cruciadă şi nu aveau o idee despre acest gen de iniţiativă. În faţa noii realităţi occidentale, ei au adoptat o atitudine ambiguă, chiar dacă în secolul al X-lea Nichifor al II-lea Focas s-a numărat în chip excepţional printre acei suverani bizantini pentru care lupta împotriva arabilor era o misiune sfântă, destinată să-i răzbune pe creştini. Acesta este sensul diverselor apeluri adresate soldaţilor săi pe parcursul campaniei de recucerire a Cretei: „Bărbaţi, fraţii mei, soldaţi ca şi mine, să ne umplem sufletele noastre cu frica de Dumnezeu; să luptăm pentru a răzbuna insulta adusă lui Dumnezeu; să rămânem fermi în Creta în faţa duşmanilor; să ne folosim credinţa care risipeşte teama..., să rămânem fermi şi să ne întărim în lupta împotriva celor care-L neagă pe Hristos, iar Hristos-Dumnezeu va lupta alături de noi, va face să piară duşmanii noştri şi ne va da oraşul din mâna celor a căror aroganţă se îndreaptă spre Iisus!”[1]

În concluzie, putem spune că motivaţiile războiului, chiar dacă erau diferite la musulmani şi la creştini, erau

[1] Léon le Diacre, *Histoire*, *P.G.* CXVII, col. 673-676.

invocate pentru justificare. Astfel, musulmanii au crezut că forţa armelor ar putea fi folosită pentru a aduce toate persoanele sub stăpânirea islamului. Cavalerii occidentali spuneau că lupta lor în cruciade avea ca scop apărarea şi totodată promovarea creştinismului, considerând de asemenea că atacurile asupra duşmanilor lor ar putea fi sfinte şi meritorii; bizantinii erau convinşi că războiul nu a fost nici bun, nici sfânt, ci chiar rău, fiindcă ar putea fi justificat numai în anumite condiţii, şi anume: apărarea imperiului, creştinismului, a poporului creştin şi a credinţei sale.

Până la începutul secolului al IV-lea, creştinismul rămăsese „religie ilicită", nu avea un statut legal, guvernatorii romani aveau libertatea să-i tolereze pe creştini, închizând ochii în ceea ce priveşte apartenenţa lor la această religie nouă sau, dimpotrivă, să-i urmărească numai din acest motiv.

În ciuda acestei marginalizări şi acestei situaţii precare, creştinii s-au dovedit a fi, în general, cetăţeni fideli statului şi împăratului. Apologeţii creştini nu încetau să proclame civismul. Ei scot în evidenţă că împăratul nu are cetăţeni mai siguri şi mai fideli decât ei, în pofida refuzului serviciului militar, a idolatriei, a moravurilor imorale şi a practicării anumitor meserii. În ciuda persecuţiilor, numărul creştinilor s-a mărit considerabil în toate sferele, inclusiv printre soldaţi, ceea ce a creeat numeroase ocazii de conflict, mai ales la sfârşitul secolului al III-lea şi începutul celui de-al IV-lea, atunci când autorităţile romane aveau din ce în ce mai mare nevoie de războinici pentru a apăra imperiul şi erau nevoiţi să recurgă la înrolări forţate. Numeroşi creştini

se fac atunci „contestatari de conştiinţă", refuzând să verse sânge uman, cât şi să aducă sacrificii idolilor. Persecuţiile nu au pus capăt expansiunii creştinismului, mai mult, se pare, aşa cum relevă Tertulian: „Sângele martirilor este sămânţa creştinismului."[1]

Acest avânt al creştinismului se amplifică din nou odată cu „convertirea lui Constantin". Aceasta va schimba radical problematica referitoare la război, inaugurând era Imperiului Creştin, deviind doctrina Bisericii spre o primă acceptare a unor anumite războaie[2]. Chiar dacă pare că suntem departe de războiul sfânt, totuşi peste doar trei secole vom observa că acesta se cristalizează şi chiar prinde o „osatură" puternică. Practic în aceste trei secole are loc trecerea de la respingerea războiului la acceptarea acestuia şi transformarea într-un conflict sfânt, chiar dacă nu era denumit şi conştientizat ca atare de către participanţi. Bineînţeles, ne referim la conflictele de la începutul secolului al VII-lea ale căror protagonişti au fost împăratul Heraclius şi Mahomed. Conflictele nu au fost propriu-zis între ei, ci fiecare pe palierul său. Este adevărat că, ulterior, Heraclius se va confrunta cu doi dintre urmaşii lui Mahomed (în total fiind patru), şi anume Abu Bakr (632-634) şi Umar (634-644). Practic cruciada va fi iniţiată de către Heraclius cu aproximativ cinci secole înainte de cruciadele „clasice" ale apusenilor.

Ideea de cruciadă, sub o formă reală sau metaforică, a supravieţuit şi uneori s-a dezvoltat în Occident, de-a lungul secolelor, dar statutul său pentru lumea musul-

---

[1] Tertulian, *Apologeticul...*, 50, 13, p. 109: *...semen est sanguis Christianorum* (sângele martirilor este sămânţa creştinismului).

[2] Jean Flori, *Război sfânt, Jihad, Cruciadă-violenţă şi religie în creştinism şi islam*, ed. Cartier, Bucureşti, 2003, p. 28.

mană este unul neclar: pe alocuri inexistent, alteori violent, sinonim cu ură şi asuprire. Aşa cum am putut observa, latinii au încercat uneori să găsească paralelisme cu propria lor situaţie, iar musulmanii au apelat la modele pentru legitimarea propriilor fapte. Comparaţiile cu Saladin ne oferă o imagine mai clară asupra percepţiilor moderne ale trecutului şi asupra obectivelor de astăzi. El a fost învingătorul de la Hattin, cel care a recucerit Ierusalimul pentru islam, cel care a rezistat lui Richard Inimă de Leu în timpul celei de a treia cruciade, cu alte cuvinte un personaj foarte atrăgător pentru lumea musulmană. Moştenirea sa a fost interpretată şi confiscată de personalităţi diverse, precum preşedintele egiptean Nasser, conducătorul irakian Saddam Hussein şi Osama Bin Laden, împreună cu organizaţia sa islamistă Al-Qaida. Din punct de vedere al naţionalismului arab sau al perspectivei islamiste, relaţiile musulmanilor cu Apusul au avut în ultimele secole un caracter tulburător. În vremea mamelucilor şi otomanilor, conducătorii musulmani deţineau o putere comparabilă, uneori superioară, contemporanilor occidentali. Începând cu invazia lui Napoleon în Egipt, în 1798, următorul secol a reprezentat trecerea sub controlul direct sau indirect al Apusului a majorităţii comunităţii musulmane. Singurele regiuni libere au rămas Yemenul, Afganistanul, coasta de vest şi centrul Peninsulei Arabe. De asemenea, Iranul s-a bucurat de o anumită independenţă, iar Atatürk a întemeiat Turcia modernă. După al Doilea Război Mondial, Orientul Mijlociu a fost împărţit între englezi şi francezi, iar iniţiativele apusene au permis întemeierea statului Israel. Între anii 1920 şi 1960, majoritatea

societăţilor musulmane au scăpat de influenţa directă a Occidentului[1], dar intervenţia acestuia s-a dovedit decisivă în ţări precum Iranul, Pakistanul, Egiptul şi Algeria. Pe de altă parte Statele Unite ale Americii au continuat să influenţeze ţările din Peninsula Arabică, unde se află locurile sfinte Mecca şi Medina. Implicarea Rusiei în Afganistan şi în Cecenia, prezenţa engleză şi franceză în Egipt, invadarea Irakului de către americani şi englezi au fost acţiuni soldate cu multe victime în rândul musulmanilor. Colonialismul, imperialismul, economia şi tehnologia au jucat şi au un rol important în relaţiile dintre islam şi Occident. În acest labirint complex, ideea de cruciadă se insinuează ca un factor notabil, în care spectrul cruciadă-jihad nu trebuie să deformeze o situaţie în care majoritatea lumii islamice este în pace cu Occidentul. După atentatele din 11 septembrie, reprezentările războinice ale cruciaţilor occidentali au revenit, asistând şi la reîncarnarea lui Saladin ca model islamic.

Un prim exemplu de fuziune între naţionalism, retorica jihadului şi amintirea lui Saladin a apărut la Damasc, în perioada sfârşitului controlului otoman în 1918 şi începutul protectoratului francez din iulie 1920. În acest interval, Siria a avut un guvern arab aflat sub conducerea emirului, apoi a regelui Faisal. Cu ocazia marilor sărbători, mai ales a celor legate de independenţă, autorităţile încurajau spectacolele, iar printre temele alese erau şi cele legate de victoriile lui Saladin asupra Regatului Ierusalimului, reamintind astfel virtuţile naţionaliste. Francezii nu au acceptat astfel de iniţiative,

[1] Cu excepţia Mongoliei şi a Asiei Centrale, care au trebuit să aştepte destrămarea fostei URSS din 1990.

iar Faisal reactualiza ideea cruciadei, afirmând că papa doreşte şi acum reuşita ei şi de aceea poporul trebuia să se pregătească pentru jihad.[1] Armata franceză a obţinut până la urmă victoria, iar generalul Gouraud, în momentul intrării în Damasc, şi-a permis comentariul: „Scoală-te Saladine, ne-am întors!”, declaraţie care confirma ideea unei noi cruciade.[2]

Au existat şi alţi naţionalişti arabi, care s-au identificat cu Saladin, fascinaţi de acest erou medieval. Unul dintre ei a fost Gamal Abdel Nasser, preşedinte al Egiptului între 1954 şi 1970, a cărui viziune pan-arabă includea modernizarea şi tehnologizarea în strânsă legătură cu trecutul. Hotărârea sa de naţionalizare a Canalului Suez în 1956 opunea Egiptul Israelului, Franţei şi Marii Britanii, şi conform propriilor termeni dădea o lovitură puternică puterilor coloniale occidentale. Discursurile sale fac adesea referire la ilustrul său predecesor, acelaşi Saladin, iar în 1958 prevedea o vizită oficială la mormântul marelui sultan la Damasc.[3] Tot acum, Nasser sublinia importanţa naţiunii arabe, extinzând această concepţie şi în cadrul comunităţii orientale mediteraneene, incluzând chiar şi populaţia creştină din acest spaţiu.[4] El stabilea o relaţie explicită cu perioada cruciadelor afirmând că „toate regiunile erau unite din motive de siguranţă reciprocă, pentru a înfrunta imperialismul venit din Europa, care folosea crucea pentru a masca ambiţiile sale în spatele faţadei creştine. Sensul aces-

[1] J.L. Gelvin, *Divided Loyalities: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of the Empire*, Berkeley, 1998, pp. 2-3.

[2] J. Phillips, *op. cit.*, p. 409.

[3] *President Gamal Abdel-Nasser's Speeches and Press Interviews*, 1959, Cairo, 1959, p. 63.

[4] Copţii din Egipt.

tei unităţi nu a fost niciodată mai clar decât atunci când creştinii din Orientul arab s-au alăturat islamului pentru a lupta împotriva cruciaţilor până la victorie".[1] După un an de la acest discurs, acelaşi Nasser reiterează importanţa unei Sirii puternice şi a unei colaborări siro-egiptene: „Armata siriană atunci a fost unită cu cea egipteană, au putut elibera naţiunea arabă de ocupaţia şi colonizarea cruciaţilor... Astăzi forţele noastre sunt unite pentru a proteja patria arabă..."[2]

O altă temă dezvoltată a fost cea a rădăcinilor istorice ale naţionalismului arab. Pentru el, acesta îşi avea originile în perioada medievală, „când armatele arabe obţineau victorii atunci când simţeau că unitatea le făcea puternice şi naţionalismul arab era un scut protector".[3] Ideea este anacronică, pentru că majoritatea comentatorilor consideră că naţionalismul arab ia naştere la începutul secolului al XX-lea. Preşedintele Nasser însă a ştiut să-şi susţină punctul de vedere făcând referire la elemente favorabile din trecutul istoric. El estima că participanţii la cruciade s-au servit de cruce ca de un slogan imperialist, iar înfrângerea regelui Franţei din 1250 la Mansurah demonstra că nimeni nu poate sta în calea naţiunii arabe unite.[4] El aduce şi un alt exemplu, cruciada a treia din 1189-1192: „Cruciaţii fanatici ne-au atacat în Siria, Palestina şi în Egipt. Musulmanii şi creştinii din Arabia au combătut împreună pentru a apăra patria-mamă împotriva dominaţiei străine. Toţi s-au ridicat ca

[1] *President Gamal Abdel...*, p. 18.
[2] *Ibidem*, pp. 140-141.
[3] *Ibidem*, pp. 217-218.
[4] N. Rejwan, *Nasserist Ideology: Its Exponents and Critics*, Ierusalim, 1974, pp. 21-22.

un singur om, unitatea fiind singurul mijloc de asigurare a securităţii, libertăţii şi alungării agresorilor. Saladin l-a putut lua pe Richard... prizonier de război şi a putut înfrânge armata sa."[1] Aceste detalii erau o adevărată fabulaţie, manipularea permiţând o comparaţie cu victoria egipteană în criza Canalului Suez: „Noi am avut onoarea să înfrângem Marea Britanie şi Franţa în acelaşi timp, după ce în trecut am făcut-o separat."[2] Ideile lui Nasser au fost continuate şi de alţi lideri arabi precum preşedintele Siriei, Hafez el-Assad, sau liderul irakian Saddam Hussein, ambii mari admiratori ai lui Saladin. Primul, autopromovat prin impunerea de statui pe teritoriul statului sirian, cu o singură excepţie: cea a lui Saladin. În 1992, a fost construit un monument amplu, cu eroul arab pe un cal, triumfător, precedat de un jihadist şi de un grup de cruciaţi deznădăjduiţi.[3] Mesajul era clar: Saladin a învins Occidentul, iar el-Assad face acelaşi lucru. Celălalt lider, Saddam, avea cam aceleaşi idei, insistând şi pe faptul că era născut la Takrit, oraşul natal al lui Saladin, de aceea se autoproclama şi Saladin al II-lea Saddam Hussein. Înainte de al doilea război din Golf el amintea în discursurile sale de o apropiată înfrângere a cruciaţilor.

La prima vedere războiul sfânt, exprimat sub forma cruciadelor medievale sau jihadului, defineşte un conflict între două religii. După cum am putut observa, lucrurile sunt complexe şi contradictorii, pline de justi-

[1] *President Gamal Abdel-Nasser's Speeches and Press Interviews, 1959*, Cairo, 1959, pp. 428-429.

[2] *Ibidem*, p. 429.

[3] C. Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburg, 1999, pp. 595-600.

ficări plauzibile. Necesitatea eliberării Ierusalimului şi dorinţa obţinerii de recompense spirituale fără precedent au dat naştere la cruciadă, un amestec exaltant de penitenţă şi conflict religios. Armatele multietnice ale primei cruciade au demonstrat atracţia emoţională cvasiuniversală faţă de chemarea papei Urban al II-lea pentru eliberarea Locurilor Sfinte. Din acel moment, cruciada a evoluat atât teoretic, cât şi practic. Inspiraţi de succesul primei cruciade, regii apuseni s-au implicat în mod direct. În contrast cu evoluţia teoriilor despre războiul sfânt în creştinism, islamul avea o ideologie asemănătoare prin prezenţa jihadului în Coran şi hadith. În ciuda focalizării asupra conflictului între creştini şi musulmani, trebuie ţinut cont şi de reacţii paradoxale, întâlnite şi astăzi: lupta împotriva fraţilor de aceeaşi religie. Cruciaţii au fost trimişi să lupte împotriva catarilor din sudul Franţei, care practicau un creştinism radical, şi împotriva husiţilor din Boemia. A patra cruciadă a fost o „victorie" a latinilor împotriva fraţilor creştini din Constantinopol, legatul papal oferind recompense spirituale participanţilor la agresarea bizantinilor. Am putut vedea că au supravieţuit imaginile şi metaforele legate de cruciade şi participanţii la ele, şi chiar s-au dezvoltat de-a lungul secolelor. Le regăsim în viaţa politică şi culturală occidentală sau în Orientul Apropiat şi Mijlociu, într-un amestec de trecut istoric şi justificare morală. Conflictul epic, conflictul religios, ideea de apărare a propriei culturi, a unei cauze comune şi mai ales sensul de drept moral au menţinut cruciada vie. Acţiunile şi emoţiile personajelor participante la aceste acţiuni explică atracţia încă vie în cultura populară. De exemplu Templierii ocupă

un loc central în romane citite şi apreciate de mulţi precum *Pendulul lui Foucault* al lui Umberto Eco sau în *Codul lui Da Vinci* al lui Dan Brown, în timp ce căderea Ierusalimului reprezintă acţiunea unor filme ca cel al lui Ridley Scott, *Kingdom of Heaven.* În lumea musulmană Saladin este întâlnit în literatură, filme artistice sau chiar desene animate. Folosirea repetată a cuvântului *cruciadă* de către lideri precum Nasser, Saddam Hussein sau Bin Laden i-a dat un sens duşmănos, de ură pentru lumea islamică, care reflectă mai puţin zelul creştin şi mai mult agresivitatea imperialistă occidentală.

Ierusalimul, orașul sfânt al creștinilor și al musulmanilor

Înaintea mecanizării şi a tehnologizării din secolul al XX-lea, fiecare oraş, într-o oarecare măsură, era considerat sfânt. Până acum aproximativ două sute de ani oraşele aveau şi un aspect religios. Nici un oraş, în nici o perioadă şi în nici un loc, înainte de revoluţia industrială, nu a avut exclusiv un aspect comercial, industrial, politic, militar sau religios. Oraşele s-au deosebit între ele datorită predominării uneia sau alteia sau mai multora dintre aceste activităţi în acelaşi timp. În oraşul tradiţional, clădirea publică cea mai importantă era principalul loc de rugăciune al comunităţii religioase predominante: catedrala, moscheea, biserica sau templul. Abia în ultimele două secole, principalul punct de reper arhitectural dintr-un oraş clasic a încetat de a mai fi clopotniţa, minaretul sau pagoda, luându-i locul un coş de fabrică sau un hotel înalt, o clădire de birouri sau de apartamente. Am văzut cum cruciadele au fost, în general, expediţii militare, îndreptate împotriva necredincioşilor pentru eliberarea şi recuperarea Ierusalimului şi a Lo-

curilor Sfinte creştine. De aceea, semnificaţia simbolică a Ierusalimului în istoria creştină, în special ca loc al activităţii de răscumpărare înfăptuită de Hristos, a fost esenţială în motivaţia primei cruciade şi stabilirea cu succes a instituţiei acesteia. Aceasta explică de ce în tot cursul Evului Mediu, cruciada din Ţara Sfântă întotdeauna a fost sprijinită şi privită cu mare entuziasm, expresia cea mai puternică a termenului de „cruciat", ca soldat ce luptă în numele lui Hristos.

Un oraş poate ajunge să fie considerat sfânt prin evenimentele spirituale transcendentale autentice, poate chiar legendare, prin care a trecut. Martirajul Apostolilor Petru şi Pavel de la Roma a făcut ca acest oraş să fie considerat de romano-catolici ca un oraş sfânt ce-i urmează Ierusalimului. Înainte de reformă, Canterbury era considerat un oraş sfânt şi un loc de pelerinaj pentru creştinii englezi, datorită faptului că Thomas Becket fusese martirizat aici, iar situaţia punea în încurcătură evidentă coroana engleză. Ḳarbala şi Mashhad sunt considerate oraşe sfinte de către musulmanii şiiţi, fiind scene ale martiriului şi locul unde sunt înmormântaţi nepotul lui Mahomed şi fiul lui Ali, Husein, şi respectiv imamul Riza (765-818). Ali însuşi a fost asasinat la Kufa, însă oraşul pe care l-a consacrat prin martirajul său este Najaf, unde este înmormântat. Najaf, oraşul mormintelor şiiţilor, ale căror trupuri au fost aduse acolo pentru a fi îngropate lângă mormântul lui Ali, se întinde departe în deşert, dincolo de linia orizontului.

Pentru ca un oraş să fie considerat sfânt nu este însă neapărat nevoie de martiriu sau de mormânt. La fel de eficace poate fi credinţa că acel loc a fost scena unei

minuni. Aşa este cazul cu Lourdes, San Giovani de pe Monte Gargano, Compostela, Fatima, Medgjugore, Bucureşti, Nicula, Iaşi etc. Au existat oraşe ce şi-au păstrat faima, chiar şi atunci când nu au mai fost un important centru comercial, economic sau politic: capitolul religios l-a eclipsat pe cel politic. Astfel, Benaresul este unul dintre acele oraşe, foste capitale, care şi-au păstrat faima ca oraşe considerate sfinte, după ce şi-au pierdut funcţia iniţial politică.[1] Alte oraşe a căror istorie a urmat aceeaşi evoluţie au fost: Yathrib (Medina)[2], Canterbury[3], Lalibela[4], Roma, Ierusalim.

În unele cazuri, caracterul sfânt le-a fost conferit unor oraşe de asocierea lor ori cu o fiinţă omenească considerată sfântă, ori cu un eveniment, sau de momente deosebite, cruciale, din viaţa unei persoane. Assisi n-ar fi fost considerat niciodată un oraş sfânt, dacă n-ar fi

[1] Înainte de a fi oraş sfânt, Benaresul fusese capitala politică a Regatului Kasi. Ulterior acest regat a fost înghiţit de Regatul expansionist de Kosala.

[2] Yathrib a fost capitala politică a statului iniţial islamic aproape o jumătate de secol, dar a fost considerat un oraş sfânt timp de peste treisprezece secole şi îşi va menţine statutul glorios de a fi una dintre cele două locuri sfinte (Mecca şi Medina), atâta timp cât islamul va continua să fie una dintre principalele religii ale lumii.

[3] Canterbury este astăzi sediul arhiepiscopului întregii Anglii, deoarece în anul 597 d.Hr. a fost capitala Regatului Kent. Acest regat şi-a pierdut identitatea politică înainte de secolul al VIII-lea, fiind inclus în Regatul Mercia, după ce a fost împărţit între invadatorii danezi din Britania şi Regatul Wessex, la rândul său, inclus în cel al Angliei. De-a lungul secolelor, în ciuda schimbărilor politice, Canterbury a continuat să rămână capitala ecleziastică a Angliei, în virtutea faptului că fusese pe vremuri capitala politică a Kentului.

[4] În Etiopia de astăzi, satul Lalibela este vizitat nu de pelerini, ci de turişti. Atracţia o formează un număr însemnat de biserici săpate direct în stâncă, iar motivul pentru care atâta muncă şi artă au fost risipite la Lalibela este că acest sat a fost capitala Etiopiei din 1137 până în 1270.

fost oraşul natal al lui Francisc şi sediul principal al activităţii sale religioase, până la sfârşitul vieţii sale. Pe de altă parte, Mecca ar fi fost considerat un oraş sfânt, chiar dacă Mahomed nu s-ar fi născut acolo, sau dacă ar fi continuat să trăiască şi să muncească în acest loc până la sfârşitul zilelor sale ca negustor.

În ceea ce priveşte Ierusalimul, el este un oraş sfânt atât pentru creştini, cât şi pentru evrei şi musulmani. Istoria lui este istoria lumii, dar şi cronica unui oraş provincial sărac, pierdut printre colinele Iudeii. Ierusalimul este Oraşul Sfânt, dar a fost dintotdeauna şi un adăpost al superstiţiilor, râvnit de imperii, un teritoriu cosmopolit cu numeroase secte, fiecare convinsă că oraşul îi aparţine. Ierusalimul este casa unui Dumnezeu unic, capitala a două popoare, templul a trei religii şi singurul oraş care există în două locuri: în cer şi pe pământ.[1]

Cel mai tragic dintre toate evenimentele posibile în viaţa unui profet este martirajul, or pentru creştini Ierusalimul are acest statut, pentru că Iisus, Fiul lui Dumnezeu, îl considera sfânt şi pentru că El plecase din Galileea natală spre acest oraş pentru a petrece Paştile în anul în care a fost răstignit şi înmormântat. Evanghelia după Luca ne dă mărturie despre momentul ispitirii de pe Muntele Carantaniei: „Şi L-a dus în Ierusalim şi L-a aşezat pe aripa templului şi I-a zis: «Dacă eşti Fiul lui Dumnezeu, aruncă-Te de aici jos». Căci scris este: că îngerilor Săi va porunci, pentru Tine, ca să Te păzească" (Luca 4, 9-10). Cu prilejul Schimbării la Faţă, acelaşi Luca ne spune: „Însă şi astăzi şi mâine şi în ziua urmă-

[1] Simon Sebag Montefiore, *Ierusalim. Biografia unui oraş*, trad. Luminiţa Gavrilă Ciorоianu, Smaranda Nistor, Constantin Dumitru Palcus, ed. Trei, Bucureşti, 2012, p. 13.

toare merg, fiindcă nu este cu putinţă să piară proroc afară din Ierusalim" (Luca 13, 33). Viaţa şi existenţa Sa la Ierusalim sacralizează acest oraş. O semnificaţie aparte i se dă şi prin respingerea lui Iisus de către autorităţile iudaice şi executarea Sa de către romani. Violenţa, ura gratuită, corupţia şi imoralitatea, care domneau la vremea aceea, şi pe care Iisus le-a condamnat, i-au conferit şi un aspect malefic, pentru că a trădat „vestea cea nouă": „Ierusalime, Ierusalime, care omori pe proroci şi cu pietre ucizi pe cei trimişi la tine; de câte ori am voit să adun pe fiii tăi, după cum adună pasărea puii săi sub aripi, dar nu aţi voit!" (Matei 23, 37). De aceea ar trebui să nu mai rămână „piatră pe piatră" în oraş, conform ameninţărilor profeţilor evrei, preluaţi în parte de Ioan. La rândul lor, evangheliştii reiau aceste blesteme lansate anterior de profeţii lui Israel. Sfântul Luca profeţeşte această distrugere: „Iar când veţi vedea Ierusalimul înconjurat de oşti, atunci să ştiţi că s-a apropiat pustiirea lui. Atunci cei din Iudeea să fugă la munţi şi cei din mijlocul lui să iasă din el şi cei de prin ţarini să nu intre în el. Căci acestea sunt zilele răzbunării, ca să se împlinească toate cele scrise. Dar vai celor care vor avea în pântece şi celor care vor alăpta în acele zile! Căci va fi în ţară mare strâmtorare şi mânie împotriva acestui popor" (Luca 21, 20-24). Cu siguranţă, profeţii promiteau răscumpărare şi iertare, dar evocau un Ierusalim nou, teologia având întâietate faţă de geografie. Departe de o eliberare triumfală, cu legiuni victorioase şi cu Tablele legii, Ioan Evanghelistul invocă o reînnoire unică a cetăţii: „Pe cel ce biruieşte îl voi face stâlp în templul Dumnezeului Meu şi afară nu va mai ieşi şi voi

scrie pe el numele Dumnezeului Meu şi numele cetăţii Dumnezeului Meu – al noului Ierusalim, care se pogoară din cer, de la Dumnezeul Meu – şi numele Meu cel nou" (Apocalipsa 3, 12). Profeţia exprimă în mod clar sfârşitul materialităţii sfinţitoare a Ierusalimului, lăsând locul unui concept spiritual susceptibil de dezamorsarea oricărei veleităţi politice: „Şi am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei... Şi m-a dus pe mine, în duh, într-un munte mare şi înalt şi mi-a arătat cetatea cea sfântă, Ierusalimul, pogorându-se din cer, de la Dumnezeu" (Apocalipsa 21, 2, 10). Acest Ierusalim dematerializat apare pentru prima dată în profeţiile pre-apocaliptice ale Vechiului Testament, Isaia 54, Iezechiel 40-48, Miheea, iar în Noul Testament formula se regăseşte pentru prima dată în epistola către Evrei: „Ci v-aţi apropiat de Muntele Sion şi de cetatea Dumnezeului celui viu, de Ierusalimul cel ceresc şi de zeci de mii de îngeri, în adunarea sărbătorească" (Evrei 12, 22). Acest nou concept al Ierusalimului ceresc reflecta necesitatea eliminării slăbiciunilor endemice şi a diviziunilor iudeilor de după al doilea exil babilonic. Era vorba de atenuarea speranţei într-o posibilă recuperare a suveranităţii în Iudeea şi a Ierusalimului, de a substitui valoarea pământului cu cea a spiritului: „Toţi aceştia (patriarhii) au murit întru credinţă, fără să primească făgăduinţele, ci văzându-le de departe şi iubindu-le cu dor şi mărturisind că pe pământ ei sunt străini şi călători. Iar cei ce grăiesc unele ca acestea dovedesc că ei îşi caută lor patrie. Într-adevăr, dacă ar fi avut în minte pe aceea, din care ieşiseră, aveau vreme să se

întoarcă. Dar acum ei doresc una mai bună, adică pe cea cerească. Pentru aceea Dumnezeu nu Se ruşinează de ei ca să numească Dumnezeul lor, căci le-a gătit lor cetate" (Evrei 11, 13-16). De fapt, după schisma lui Ieroboam, *pământul făgăduinţei* a cunoscut prea puţine perioade de pace şi unitate.

Pentru a înţelege ce înseamnă *pământ promis*, în accepţiunea creştină, trebuie să facem referire la istoria Ierusalimului, care de la David şi până la Iisus a fost centrul spiritual şi politic al evreilor şi al iudaismului. După perioada glorioasă a lui David şi Solomon, oraşul a trebuit să facă faţă multor tragedii şi umilinţe, astfel că speranţa într-un Ierusalim nou, al dreptăţii, credincios lui Dumnezeu, renaşte odată cu Iisus. Sfântul Luca aminteşte de „toţi cei ce aşteptau mântuirea în Ierusalim" (Luca 2, 38), fără să vorbească de o eventuală eliberare armată, ci de faptul că Iisus din Nazaret nu chema la o revoltă împotriva Romei, dar dorea o eliberare a sufletului. De aceea, geografia sacră a Vechiului Testament lasă loc acum teologiei, întrupată în persoana Mântuitorului Hristos. Pentru exegeza creştină, prezenţa dumnezeiască se găseşte pe viitor în trupul lui Hristos înviat, templu al noului legământ şi nu pe un munte sfânt, „căci întru El locuieşte, trupeşte, toată plinătatea Dumnezeirii" (Coloseni 2, 9). Astfel, în ciuda momentului episodic al instrumentalizării politice a Ierusalimului de către cruciaţi, orice pretenţie a unei posesiuni fizice şi teritoriale devine ilegitimă.

Despre evrei, în Vechiul Testament citim cum regele Iosua al Iudeii (aprox. 640-610 î.Hr.) a centralizat la Ierusalim toate acţiunile religioase din regatul său şi a mar-

ginalizat celelalte locuri de rugăciune. Alegerea sa a fost determinată de faptul că Ierusalimul era oraşul-capitală al Regatului Iudeii pe vremea lui Iosua. De asemenea, la începutul secolului al X-lea î.Hr., David cucerise şi anexase oraşul-stat canaanit Ierusalim şi făcuse din el capitala regatului său, care cuprindea nu numai Iudeea, ci şi Israelul. După năvălirea israeliţilor şi a iudeilor în Palestina, aproximativ pe la anul 1200 î.Hr., acest oraş-stat canaanit îşi menţinuse independenţa aproape două sute de ani, deşi se găsea prins între invadatorii israeliţi la nord şi iudei la sud.

Pentru musulmani, Ierusalimul este sfânt prin faptul că profetul Mahomed îl considera sfânt. Motivaţia sa era determinată de prestigiul religios de care se bucurau în ochii lui Mahomed atât creştinii, cât şi evreii, „popoare ale cărţii", care au avut înaintea lui revelaţia divină. Acesta este motivul pentru care profetul şi-a instruit la început discipolii să se întoarcă cu faţa la Ierusalim când îşi spuneau rugăciunile, şi tot acesta este motivul pentru care considera acest oraş ca fiind locul de unde se înălţase la cer şi unde coborâse din nou pe pământ în „noaptea puterii".[1]Astfel, după Mecca şi Medina, Ieru-

[1] Musulmanii consideră stânca pe care a fost ridicată moscheea lui Omar, la Ierusalim în 691 d.Hr., după cucerirea Palestinei în 637, drept locul de unde Arhanghelul Gavriil l-a ridicat pe profetul Mahomed în ceruri, în timpul unui vis, şi de unde l-a adus înapoi. Potrivit unei tradiţii dezvoltate pornind de la sura 17 din Coran, aceea a călătoriei nocturne, profetul Mahomed a fost transportat într-o noapte a anului 619, de la Mecca la Ierusalim. De aici, de pe stânca Moriah, a urcat la cer. În tradiţia iudaică, stânca este considerată drept piatra pe care urma să fie sacrificat Isaac. Pe stânca lui Avraam, în locul oratoriului construit de Umar, califul Abd al-Malik a înălţat în anul 687 ceea ce se numeşte *Qubet as-Sakhra, Cupola Stâncii.* Folosind mână de lucru locală, însă cu siguranţă arhitecţi din şcoala damaschină bizantină, comanditarii musul-

salimul (al-Quds-sfântul) este al treilea Oraş Sfânt al islamului sunnit şi, de asemenea, unul dintre primele din islamul şiit. Prima sacralizare s-a produs în timpul califilor dinastiei umayyade de la Damasc (660-750), când un anticalif, Abdallah ibn Zobeyr, a confiscat oraşele sfinte Mecca şi Medina autorităţii islamului oficial. În aceste condiţii, califul umayyad Abd al-Malik construieşte o moschee pe locul vechiului templu al lui Solomon de la Ierusalim, având în centru piatra pe care fuseseră aduse jertfele iudaice.[1] Califul spera astfel să deturneze pelerinii musulmani din oraşele sfinte ale Arabiei, al căror control îl pierduse şi să concureze, prin acest monument sacru, construcţiile creştine ridicate în centrul oraşului de către împăraţii bizantini. Mai târziu autorităţile musulmane au construit o altă moschee pe locul unei clădiri modeste, ridicată pentru rugăciune în timpul asediului Ierusalimului din 638. Ea a primit numele consacrat de Coran destinat locului călătoriei nocturne a profetului: *al-masjid al-aqsâ* (moscheea îndepărtată). Printre comentariile coranice destinate sacralizării Ierusalimului *a posteriori* putem aminti primul verset din surata XVII: „Mărire celui care a dus pe servul Său noaptea de la templul cel sfânt la templul cel mai îndepărtat, a cărui împrejurime a binecuvântat-o, ca să-i arătăm semnele Noastre."[2] Astfel, nu numai Ierusalimul devine un oraş sfânt, ci şi întreaga Sirie şi Palestina, fiind vorba, pen-

mani ai edificiului, care cu strălucitoarea lui cupolă aurită domină încă Ierusalimul, au dorit să concureze cu cupola bazilicii *Anastasis*, construită în secolul al IV-lea de Constantin cel Mare pe locurile identificate ca fiind ale Calvarului şi Sfântului Mormânt, după care s-au inspirat.

[1] Vezi nota de mai sus.

[2] *Coranul*, trad. din arabă de dr. Silvestru Octavian Isopescul, ed. Cartier, 2001, p. 204.

tru umyyazii uzurpatori, de acceptarea deplasării centrului decizional al credincioşilor Profetului din Peninsula Arabică spre Damasc. De asemenea, sunt evocate şi două catastrofe anticipate de Mahomed: moartea sa şi căderea Ierusalimului în mâinile necredincioşilor. Astfel, cel care moare la Ierusalim moare pentru Cer şi nu va mai fi pedepsit în ziua judecăţii, iar cel care locuieşte în acest oraş se aseamănă combatantului într-un război sfânt.[1] După cucerirea sa din 638, Ierusalimul nu a primit o cinste deosebită şi nu a devenit un centru administrativ, din motive strategice, administraţia umayyadă stabilindu-se la al-Ramlah, o localitate portuară din Cezareea Palestinei. În mentalitatea potentaţilor musulmani, multă vreme Ierusalimul a rămas un oraş secundar, un exemplu fiind califul abasid de la Bagdad Hârûn al-Rashîd, care, în ciuda pioşeniei sale, nu a mers niciodată în acest oraş. El a efectuat însă mai multe drumuri la Mecca şi Medina, a trecut prin Siria, linia frontului cu Bizanţul, dar nu s-a oprit şi la Ierusalim. Sub abbasizi (750-1258), oraşul a rămas un centru de retragere spirituală, de asceză şi chiar de exil politic, o cetate modestă, cu o populaţie săracă, departe de polurile politice, instituţionale, militare, economice şi intelectuale ale islamului. Totul se schimbă odată cu dezordinea provocată de sosirea cruciaţilor în Asia Mică, în Siria şi Ţara Sfântă (1096-1099). Aceştia au găsit lumea arabo-musulmană deşirată de luptele interne, slăbită de rivalităţile arabo-turce, împărţită între sultanate rivale şi schismatice din sânul Islamului. Agresivita-

---

[1] Frédéric Encel, *Géopolitique de Jérusalem*, Flammarion, Paris, 2015, p. 58.

tea francilor a declanşat inevitabil un adevărat spirit de rezistenţă, totul culminând cu momentul cuceririi Ierusalimului de către cruciaţi în 1099. Emoţia a fost foarte mare, declanşând o dorinţă irezistibilă de revanşă. Procesul coagulării emoţionale a fost însă destul de lung, amplificat de coliziuni şi de compromisuri cvasigenerale cu invadatorul occidental, în final ajungându-se la declanşarea unei autentice mobilizări a elitelor şi a maselor arabo-musulmane din Orientul Apropiat. În ceea ce priveşte oraşul, cucerirea lui nu a provocat manifestări majore. La nivelul autorităţilor politice arabe, fiecare sultan era mult prea ocupat să-şi asigure o bază pe o bucată din teritoriul Siriei anarhice şi chiar bunăvoinţa puterii france a momentului. O schimbare radicală are loc peste o jumătate de secol, sub impulsionarea dată de conducătorii militari de valoare precum Zinki, Nûr ad-Dîn şi Salah al-Dîn (Saladin). Începând cu reorganizarea dusă la bun sfârşit de Zinki în anii 1150-1160, are loc o adevărată mitificare a Ierusalimului, numit în viitor *Al-Quds* (sfântul). Poetul Imâd al-Dîn consemna: „Săbiile jihadului frământă de bucurie, cavalerii lui Allah au plecat la atac. Cupola Stâncii exultă să audă că Coranul care l-a părăsit se pregăteşte să revină."[1]Aceste aspecte au dezvoltat şi recomandarea pelerinajului la Ierusalim. În momentul în care musulmanii au intrat în posesia sa, intenţia era de a-i respecta pe evrei şi creştini, care, ca „popoare ale Cărţii", aveau dreptul de a-şi păstra cultul, cu anumite limitări. Din secolul al VII-lea până în primii ani ai celui de-al IX-lea, Ierusalimul a trăit în pace: pelerinii creştini au continuat să vină la Locu-

[1] *Ibidem*, p. 62.

rile Sfinte, aşa cum atestă numeroasele relatări de călătorie redactate în limba latină. În aceeaşi perioadă a început şi împărţirea oraşului în cartiere, iniţiativă care permitea credincioşilor să locuiască în proximitatea propriilor lăcaşuri de cult. Astfel, musulmanii au ocupat partea nord-estică şi centrală din jurul *Haram esh-Sharif*; creştinii greci, dar şi cei occidentali s-au stabilit la nord-vest, în zona din faţa Bisericii Învierii; armenii şi georgienii s-au aşezat la sud-vest, spre Sion, şi mai ales în jurul mării, cu frumoasa Biserică a Sfântului Iacob; evreii s-au retras în partea sudică, între creştinii orientali şi zidul occidental al incintei Templului. Această împărţire etnico-religioasă, cu excepţia ocupării cruciate dintre anii 1096 şi 1187, a fost respectată, în ciuda numeroaselor conflicte, cel puţin până la războaiele arabo-israeliene din 1948-1967.

De la Zinki, primul conducător musulman care s-a luptat cu cruciaţii, la a doua generaţie a ayyubizilor, dinastia lui Saladin, trecând de la o fază considerată paroxistică sub Saladin, Ierusalim reapare ca un obiectiv suprem, prioritate islamică. Recucerirea sa legitima orice altă recucerire, făcea mulţimile să viseze, crea o atmosferă aproape mesianică. După capitularea Ierusalimului obţinută de Saladin pe 2 octombrie 1187, în urma bătăliei de la Hattin, regatele cruciate rămân fără vlagă, dominate de exaltarea victoriei obţinute de musulmani. O jumătate de secol de instrumentalizare excesivă în ansamblul lumii arabe şi musulmane a accentuat valoarea oraşului şi i-a acordat un mare renume. Saladin l-a fortificat şi populat cu musulmani, modestul oraş provincial pătrunzând în inimile şi în conştiinţa lo-

cuitorilor săi. Un hadith consemna: „Allah asigură celui care rămâne un an în Ierusalim pâinea cea de toate zilele, şi când îi vine ceasul, odihna în paradis."[1] Modestul Ilya, de la latinescul Aelia Capitolina, nume dat Ierusalimului de Roma după înfrângerea ultimei revolte iudaice din 135, devine Al-Quds, dar schimbarea sa ţinea strict de un prestigiu şi nu angaja statutul său politic. Eliberatorul Saladin nu l-a transformat în capitală: sultanatul rămânea la Damasc, iar conducătorul local al autorităţii islamice era la Al-Bira aproape de Ramllah. Ierusalimul eliberat rămânea în toropeala sa seculară, mulţumindu-se cu statutul strict spiritual, jucând însă şi rolul de catalizator al jihadului în caz de nevoie: reactivarea motivaţiilor cruciate.

[1] *Ibidem*, p. 63. Hadith, sau hadîth, reprezintă consemnarea unei fapte sau spuse a profetului Mahomed. În sens mai general, termenul poate fi folosit şi cu referire la o faptă sau spusă a unuia dintre tovarăşii sau succesorii săi. Au existat mii de hadith-uri care au circulat în comunitatea musulmană în formă orală şi scrisă în primul secol al islamului. Acestea au fost colectate în secolele al IX-lea-al X-lea. Aceste relatări sunt baza, pe lângă Coran, a legii islamice, practicii religioase, credinţei, şi guvernează religios viaţa de zi cu zi a musulmanului. S-a cristalizat astfel adevărul revelat care defineşte sunna, adică faptele, vorbele şi aprobările tacite ale Profetului, un fel de cod autentic de acţiune aprobat de către profetul Mahomed. De-a lungul istoriei islamice, fiecare dintre ramurile islamice importante, sunism, şiism şi sufism, au căutat îndrumare şi inspiraţie în hadith. În cursul primelor două secole şi jumătate de după Mahomed, numărul spuselor şi faptelor sale consemnate crescuse considerabil. Oricând apărea o problemă religioasă, politică sau socială, pentru cel în cauză era importantă o vorbă sau o hotărâre a Profetului, fie reală, fie fictivă. Crearea şi chiar inventarea de hadith-uri era o chestiune vitală pentru soluţionarea, de exemplu, a adversităţilor între abbasizi şi umyyazi sau a problemei spinoase a superiorităţii arabilor faţă de non-arabi. Compunerea de hadith-uri avea şi o valoare comercială, mulţi câştigându-şi în acest fel existenţa. Existau două şcoli principale de proclamare şi certificare a hadith-urilor, cea kufită şi cea medineză (după denumirea specifică a oraşelor de reşedinţă).

Aceste câteva consideraţii ne fac să înţelegem mai bine caracterul oarecum paradoxal al Ierusalimului: este un oraş sfânt pentru religii monoteiste precum creştinismul, iudaismul şi islamul, dar şi ultimul teritoriu canaanit cucerit de iudeii care se închinau la Iahve, şi totuşi a devenit singurul loc din Iudeea unde era permisă închinarea la Iahve, iar acest monopol cultural l-a obţinut deoarece după anexarea sa la Iudeea a devenit capitala statului iudeu. Astfel, Ierusalimul se înscrie în categoria acelor foste capitale care au început să fie considerate oraşe sfinte după ce şi-au pierdut statutul politic anterior, iar în unele cazuri prestigiul religios a fost mai important decât rolul politic avut înainte.

Am văzut că până în secolul al VI-lea prezenţa celor două imperii, Bizantin şi Sasanid, rivale, dar solidare, animase scena politică a Orientului Apropiat. Mişcările de populaţii produse la periferia acestor imperii au modificat uneori natura relaţiilor dintre bizantini şi sasanizi, fără a le pune în pericol propria existenţă. La sfârşitul secolului al VI-lea, existenţa lor este pusă la îndoială de invazia popoarelor germanice în Occident, de expansiunea slavilor şi de marile cuceriri arabe. Imperiul Bizantin a rezistat cu preţul unor importante amputări teritoriale, dar cel sasanid a dispărut lăsând locul hegemoniei arabe în Orientul Apropiat. În aceste noi condiţii, Ierusalimul, cu o populaţie majoritar creştină, dar extenuată şi decimată de conflicte armate, nu a putut rezista armatelor musulmane, cărora li s-au alăturat evreii şi importantele grupe de etnici heterodocşi, nemulţumiţi de jugul bizantin. După încercarea nereuşită de a-i opri pe arabi la râul Yarmuk, Heraclius, dorind să prevină

un deznodământ nefericit, aduce în 635 Sfânta Cruce la Constantinopol. După doi ani de rezistenţă, Ierusalimul capitula în faţa califului Omar ibn al-Khattab. Întâlnirea dintre calif şi patriarhul Ierusalimului este una în care Omar a demonstrat respect pentru locurile sfinte ale oraşului. Astfel, la descoperirea stâncii Moriah, locul unde Avraam îl oferise jertfă lui Dumnezeu pe Isaac, iar pentru musulmani cel de unde Mahomed se urcase la cer pe calul antropocefal al-Burak, după ce ajunsese în mod miraculos de la Mecca la Ierusalim, Omar dispune ridicarea unui oratoriu de lemn.[1] Tot el emite în 638 un decret prin care asigura Patriarhiei din Ierusalim şi călugărilor drepturile exclusive asupra Locurilor Sfinte şi punea sub ascultarea lui pe toţi creştinii din Palestina, inclusiv pe heterodocşi şi pe latini şi toate aşezămintele acestora.[2] De asemenea, urmaşii lui Omar, precum califul Mu'awiya în 680 şi alţii după el, au confirmat decretul din 638 şi au menţinut drepturile patriarhului din Ierusalim asupra Locurilor Sfinte. La cucerirea Ierusalimului, populaţia majoritar creştină nu a înţeles imediat că avea de-a face cu o nouă religie. Unii au văzut în islam una dintre numeroasele secte creştine, iar în Mahomed un nou eretic. Alţii au interpretat evenimentele ca pe o pedeapsă divină pentru păcatele poporului creştin. Pe baza acestui raţionament moscheea, zisă a lui Omar, construită pe esplanada Templului, loc sfânt al iudaismului şi creştinismului, putea fi interpretată ca semn al sfârşitului timpurilor. O astfel de percepţie a contribuit

[1] Franco Cardini, *Europa şi islamul: Istoria unei neînţelegeri*, trad. Dragoş Cojocaru, ed. Polirom, Iaşi, 2002, p. 70.

[2] Pr. prof. Liviu Stan, „Locurile Sfinte din Orient", în *Ortodoxia*, anul IV, nr. 1, 1952, p. 11.

ulterior la coagularea conceptului de război sfânt dus de creştini împotriva musulmanilor.

În Evul Mediu, occidentalii înţelegeau prin Orient „Ţara Sfântă” (Palestina). Nume precum Betleem, Nazaret, Ierusalim le erau cunoscute ca făcând parte din lumea spirituală.[1] Orientul Apropiat era un teritoriu împărţit în trei regiuni: Anatolia de Nord, Siria[2] şi Egiptul, având ca hotar sudic valea Nilului.[3] Tot în această zonă existau câteva porturi înfloritoare: Smirna, Trebizonda, Tripoli, Beirut, Acra, Jaffa, oraşe importante precum Niceea, Antiohia, Asuan, Alexandria, puncte de atracţie care deschideau drumuri spre o lume mai puţin cunoscută. Chiar dacă negustorii sau cărturarii occidentali cunoşteau bogăţia acestui spaţiu, pentru oamenii simpli „Ţara Sfântă” era mai mult un loc de legendă, un deziderat care a putut deveni realitate în perioada cruciadelor. În creştinătatea apuseană, neliniştile şi temerile legate de aşteptarea vremurilor de pe urmă şi asociate cu prefacerile ambientale şi sociale datorate creşterii demografice şi luptelor politice şi religioase au făcut ca atenţia să fie îndreptată spre acel Ierusalim, unde trebuia să se împlinească destinul umanităţii. Aici, potrivit

[1] Ierusalimul era punctul de sosire privilegiat al unui pelerinaj practicat de creştini. Această practică devoţională se înrădăcinase în lumea noii credinţe cel puţin din secolul al II-lea, poate chiar înainte, iar în secolele al IV-lea-al V-lea primise confirmarea voinţei împăraţilor creştini. Potrivit tradiţiei, împărăteasa Elena fusese autoarea acelei *inventio*, aflarea Sfintei Cruci şi a altor relicve care aveau legătură cu Pătimirile Mântuitorului Iisus. Din acel moment, la Ierusalim şi în toată Ţara Sfântă au fost întemeiate biserici, numeroase sanctuare creştine, obiective ale unui pelerinaj intens.

[2] Centru ce cuprindea Palestina, Liban, Iordan şi Siria.

[3] P.M. Halt, *The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517*, Londra-New York, 1986, p. 1.

unor profeţii, ultimul împărat creştin avea să-şi depună însemnele puterii, cedând rolul de vicar Domnului vremurilor din urmă. Profeţia susţinea că cea de-a Doua Venire a lui Hristos avea să fie precedată de sosirea antihristului. Odată cu împlinirea a o mie de ani de la Răstignirea şi Învierea lui Hristos în 1033, au renăscut aşteptările şi fricile apocaliptice. Noi valuri de panicaţi pioşi s-au revărsat în Ţara Sfântă. În momentul în care musulmanii au intrat în posesia Ierusalimului, am amintit deja că intenţia lor era de a-i respecta pe evrei şi pe creştini, care, ca şi „popoare ale Cărţii", aveau dreptul de a-şi păstra cultul. Din secolul al VII-lea până în ultimii ani ai celui de-al IX-lea, Ierusalimul a trăit în pace, pelerinii continuând să vină la Locurile Sfinte. Tot acum a început însă şi o împărţire a oraşului în cartiere.

Din primele veacuri ale secolului al XI-lea s-a constatat tendinţa dedublării Ierusalimului în Ierusalimul cel ceresc şi cel pământesc, fără o distincţie precisă, dar şi capătul lumii. O asemenea dedublare o găsim la Adalberon de Laon, când îi scria regelui Franţei, Robert cel Pios, pe care dorea să-l atragă în politica dusă de Biserică:

„Aminteşte-ţi de gloria cea mare cu care te-a copleşit Regele regilor, tu eşti hărăzit să cunoşti Ierusalimul ceresc cu pietrele sale, cu zidurile şi cu porţile sale, cu întreaga lui arhitectură."[1] A rămas mult timp întipărită în mintea oamenilor ideea că Ierusalimul este centrul lumii, iar din punct de vedere religios deţine întâietatea faţă de Roma. De aici convingerea că cine făcea penitenţă în acest loc se putea schimba în bine. Ideea este întâlnită la

[1] Florentina Căzan, *Cruciadele. Momente de influenţă între două civilizaţii şi culturi*, Bucureşti, 1990, p. 44.

Jacques de Vitry, om politic din veacul al XIII-lea, care spunea: „Ierusalimul este cetatea cetăţilor, o sfântă printre sfinte, regina popoarelor, ea este aşezată în centrul lumii, în mijlocul pământului, pentru ca oricine să poată ajunge la ea, mama credinţei, tot aşa cum Roma este mama credincioşilor.”[1] Pentru creştinii din Occident, la sfârşitul secolului al XI-lea erau reunite astfel o serie de condiţii declanşatoare a binecunoscutelor expediţii în vederea eliberării Locurilor Sfinte. Cristalizarea lor asupra Ierusalimului şi a Țării Sfinte este un fapt ce ţine direct de cauze religioase şi psihologice, reflectate în numeroase componente, care aduc un plus de dificultate în analiza spiritului de cruciadă.

Am remarcat deja că la început a fost pelerinajul, iar printre principalele locuri sfinte ce puteau fi vizitate, în afara Occidentului, unde Roma şi Compostella atrăgeau un număr important de credincioşi, s-a impus în mod evident Ierusalimul. Aici, împăratul Constantin cel Mare trimisese pe mama sa Elena să conducă lucrările de căutare a Sfintei Cruci sau de descoperire a altor mărturii sfinte din vremea Mântuitorului Iisus. Sensul pelerinajului, de penitenţă şi acces la iertare, prin apropierea de Sfântul Mormânt, se răspândeşte în Occident în vremea Sfântului Columban, la sfârşitul secolului al XI-lea, şi ia amploare în jurul anului 1000, într-o ambianţă evident milenaristă, de teama unui „sfârşit deja anunţat” Cronicarii acestor expediţii numite cruciade afirmă că cei care consimţeau la o astfel de iniţiativă erau din toate clasele sociale, de la oameni bogaţi, regi, clerici, nobili, până la cei săraci. Venerarea Locurilor Sfinte fă-

[1] *Ibidem*, p. 45.

cea mai uşor de suportat ideea că acestea erau în mâinile necredincioşilor şi în pericol să fie profanate. Printre motivaţiile acestor călătorii pe distanţe lungi şi alături de fervoarea religioasă sau de bucuria renunţării, mai putem distinge şi aspiraţia pentru un ideal de curăţire şi de sacrificiu, eventual de martiraj, în acele locuri, unde a fost răstignit Fiul lui Dumnezeu. Acest Ierusalim terestru, atât de dificil de atins, nu era neapărat distinct de cel ceresc, acela al Apocalipsei, unde vor avea acces cei aleşi şi unde cei drepţi sunt alături de Dumnezeu. Pe de altă parte, sentimentul că pelerinajul permitea nu numai scutirea de pedepsele meritate în urma comiterii de păcate, dar şi iertarea absolută, asigurând mântuirea, era mai mult sau mai puţin prezent în conştiinţa participanţilor, frustraţi, incapabili să discearnă limitele teologice ale indulgenţelor date de papă. În acest context, importanţa papei era fundamentală.[1] Drumul spre Ierusalim era parcurs în numele papei, aceste expediţii subliniind nu numai unitatea Occidentului în jurul Romei, dar şi consolidarea acestei unităţi prin solidaritatea într-o acţiune exterioară dusă în comun. Motivaţia era destul de clară: ajutorul ce trebuia dat celorlalţi creştini, din Răsărit, recent separaţi prin Schisma din 1054, dar consideraţi ca fraţi ce aveau nevoie de sprijin în lupta cu păgânii. În noile condiţii istorice, papalitatea devine şi iniţiatoarea teoriei unui „război sfânt", până atunci apanajul religiei adverse, care-l practica împotriva celor care refuzau „adevărata credinţă" a lui Mahomed. De-

[1] Putem aminti influenţa politică a papei de-a lungul disputei pentru învestitură, mai ales după Grigore al VII-lea, în timp ce feudalizarea, revoltele, excomunicările subliniau unitatea Occidentului în jurul Romei.

spre „războiul drept" vorbise de fapt Fericitul Augustin, termen justificabil în contextul unei autorităţi legitime, care permitea să se apere împotriva unui agresor sau să recupereze un bun.[1] Lucrurile devin mai clare odată cu Isidor de Sevilla sau Grigore cel Mare, când este precizată noţiunea de „război drept" şi de ilegitimitate relativă în cazul războiului dintre creştini.[2] De asemenea, îl putem aduce exemplu şi pe Carol cel Mare, combatant pentru răspândirea credinţei, cel care a impus botezul saxonilor sau avarilor. Dincolo de aceste exemple, funcţia de războinic este spiritualizată, „soldatul lui Hristos" îl poate ajuta pe papă, care are „drept de sabie" în lupta împotriva duşmanilor veniţi din exterior sau din interior. Cel care cădea pe câmpul de luptă era salvat, iar dacă participa la campanii militare, avea o serie de privilegii precum scutirea de penitenţa primită în urma păcatelor sale.[3] Pelerinaj şi război sfânt au devenit noţiuni paralele cu care cruciaţii s-au îndreptat spre Ierusalim. În timp, salvarea creştinilor devine un obiectiv marginal, iar musulmanii au înţeles iniţiativa creştinilor de a întreprinde împotriva lor un „război sfânt", al cărui obiectiv nu era, ca în cazul bizantinilor, cucerirea de teritorii, ci până la urmă distrugerea islamului.[4] De aceea, în timpul cruciadelor, dincolo de motivaţia eliberării Ierusalimului şi a Locurilor Sfinte, musulmanii i-au per-

---

[1] Ghislain Lafont, *Histoire théologique de l'Eglise catholique*, Paris, 1994, p. 74.

[2] *Théo, L'Encyclopédie catholique pour tous*, Paris, 1989, p. 874.

[3] Robert Delort, *op. cit.*, p. 13.

[4] La sfârşitul secolului al XII-lea, cavalerul Renaud de Châtillon, în timpul unei expediţii în Arabia, încearcă să profaneze locul unde ar fi fost îngropat profetul, provocând în rândul musulmanilor o revoltă considerabilă.

ceput pe creştinii occidentali ca pe nişte elemente avansate, infiltrate în dispozitivul lor, iniţiatori ai unei campanii de eliminare a islamului. Priviţi ca o componentă inofensivă şi subordonată cetăţii islamice, creştinii din Răsărit şi din Apus se transformă în acest context geopolitic în inamici ostili, ce nu puteau ocupa un loc în *umma*[1]. Această viziune negativă s-a răspândit mai ales în rândul populaţiei musulmane, care pe viitor va amesteca pe creştinii din Bizanţ cu cei din Occident, considerându-i străini nedoriţi şi asimilând mai mult ca oricând arabitatea cu islamul. Această atitudine nu s-a diluat nici după căderea posesiunilor latine de la Locurile Sfinte.

În mod paradoxal de-a lungul epocii stăpânirii arabe, viaţa monahală din Palestina sau activitatea Frăţiei Sfântului Mormânt s-a desfăşurat aproape nestingherit, chiar s-a dezvoltat, dând lumii creştine o seamă de scriitori, imnologi şi teologi.[2] În schimb, venirea ulterioară a cruciaţilor a însemnat înlăturarea din Frăţia Sfântului Mormânt a ortodocşilor, manifestare care certifică atitudinea ostilă a occidentalilor nu numai faţă de musulmani, ci şi faţă de fraţii lor creştini.

După lovitura de stat din 1250[3], Egiptul cunoaşte o nouă dinastie, cea a mamelucilor, care a iniţiat imediat

---

[1] Comunitatea musulmană.

[2] Vezi Sf. Ioan Damaschin a cărui *Dogmatică* reprezintă până astăzi îndreptarul principal în teologia ortodoxă.

[3] Mamelucii, militari turci ce făceau parte din garda sultanilor egipteni, au intrat în istorie în mod sângeros. În 1250, ei l-au asasinat pe ultimul moştenitor al ramurii egiptene a ayyubizilor şi au luat puterea, pe care au conservat-o până la venirea otomanilor în secolul al XVI-lea. Încă de la început ei au trebuit să facă faţă invaziei mongole în Orientul Apropiat, care din hanatul Persiei au intrat în Mesopotamia şi au cucerit Bagdadul în 1258, masacrându-i pe abbasizi. În 1260, sultanul mameluc Qutuz (sultan între 1259 şi 1260) îi înfrânge pe mongoli în bă-

o campanie militară de eliminare din Siria şi Palestina a ultimelor garnizoane cruciate limitate deja la cetăţile de coastă şi la câteva fortăreţe ocupate de ordinele militare: Accra, ultima cetate, a căzut în 1291. Mamelucii au distrus porturile, au redus productivitatea agricolă prin depopulare şi pustiire, au deviat traficul caravanelor, sărăcind în câţiva ani o zonă înfloritoare. Măsurile au fost luate în contextul în care se cunoştea faptul că Ierusalimul îi interesa pe creştini din motive religioase şi politice, dar şi că economia şi comerţul apăreau alături de religie şi politică pe lista care justifica expediţiile cruciate. Reducerea stimulentului economic şi comercial urma să scadă numărul susţinătorilor cruciadelor. În plus, stăpânind Egiptul şi implicit controlul comercial de pe Marea Roşie şi Nil, mamelucii considerau litoralul siriaco-palestinian ca pe o zonă concurentă. Astfel, motivaţiile tactico-strategice şi comercial-economice au concurat la decizia mamelucilor de a urmări scăderea demografică în lumea siro-palestiniană.

Cu toate acestea, mamelucii au respectat islamul, dar şi drepturile evreilor şi ale creştinilor asupra Ierusalimului. Creştinii şi evreii se puteau ruga în mod liber dacă se conformau unor restricţii: plata unei taxe şi purtarea hainelor specifice: pentru evrei turbane galbene, iar pentru creştini turbane albastre. Viaţa evreilor nu era idea-

tălia de la Ain Djalut, iar consecinţele pentru creştini au fost negative: la Locurile Sfinte, mamelucii au înţeles că trebuie să elimine prezenţa latină pentru a fi la adăpost de un eventual conflict pe două fronturi. În Persia, mongolii s-au distanţat de nestorieni, până în momentul în care hanul Ghazan (conducător al mongolilor între 1295 şi 1304) se converteşte la islam în 1295 şi declanşează o persecuţie puternică împotriva creştinilor. În acest moment destinul religios al mongolilor este stabilit, iar pentru creştini, ei se vor adăuga listei de persecutori.

lă, dar o duceau mai bine decât în vremea cruciaţilor. O mărturie din anul 1331 a pelerinului Isaac ben Joseph ibn Chelo semnalează la Ierusalim o comunitate activă: „Comunitatea evreiască din Ierusalim este destul de numeroasă, este formată din capi de familie din toate părţile lumii, în special din Franţa... Ei trăiesc aici în fericire şi linişte, fiecare în conformitate cu condiţia socială dobândită şi cu şansa pe care a avut-o."[1] Sub slaba administrare din vremea mamelucilor, populaţia a sărăcit, fapt care a determinat o anumită migraţie, populaţia Ierusalimului având cca. 40000 de locuitori, în momentul guvernării mamelucilor, iar la sfârşitul regimului mai rămăseseră aproximativ 10000.

Creştinii au fost toleraţi, uneori chiar favorizaţi, franciscanii primind autorizaţia de la sultan, în 1309, să se stabilească în Bazilica Sfântului Mormânt, pe Sion şi la Betleem. În 1333, Robert, regele Siciliei, a cumpărat de la sultan proprietatea identificată după tradiţie cu locul Cinei celei de Taină, pe care a cedat-o în 1342 ordinului minoriţilor. Acesta a fost începutul custodiei franciscane la Locurile Sfinte. În perioada mamelucilor s-a păstrat şi o practică juridică musulmană, şi anume interzicerea restaurării lăcaşurilor de cult deteriorate de către comunităţile supuse. În secolul al XV-lea, guvernarea mamelucă a degenerat din cauza fricţiunilor interne din Egipt, fapt prezentat şi de jurnalele pelerinilor occidentali din perioada cuprinsă între a doua jumătate a secolului al XIV-lea şi primii ani ai secolului al XVI-lea. În general textele ne oferă imaginea unui Ierusalim aban-

[1] Teddy Kollek, Moshe Pearlman, *Jerusalem, Sacred City of Mankind. A History of Forty Centuries,* Weidenfeld&Nicolson, Londra, 1991, p. 193.

donat, cu o administraţie coruptă şi cu o populaţie sărăcită. Dominaţia mamelucilor în Ierusalim a fost înlăturată de turcii otomani în 1516, cucerirea fiind marcată de intrarea în oraş a sultanului Selim I, iar din acest moment timp de 400 de ani Ierusalimul a rămas parte a Imperiului Otoman.

Retorica romană legitimatorie a războiului sfânt. Apelul la cruciadă al papei Urban al II-lea şi predica lui Bernard de Clairvaux

Evoluţia ideilor menţionate puţin mai sus ne face să vedem în campaniile militare lansate în secolul al XI-lea împotriva islamului (Sicilia şi Spania) un fenomen tipic de proto-cruciadă, care a condus ulterior la transformarea radicală a eticii conflictului armat în Occident, cu urmări majore în raporturile dintre latini, bizantini şi lumea musulmană.[1] Un exemplu în acest sens îl avem în cazul primei cruciade. Apelul papei Urban al II-lea din 1095 este revelator:

„De la Ierusalim [...] ne-au venit veşti triste: [...] o naţiune străină de Dumnezeu [...] a invadat acele ţinuturi creştine [...], a distrus bisericile lui Dumnezeu, pe care le-au dat propriului cult; [...] pe cei pe care vor să-i facă să moară de o moarte ruşinoasă, ei le taie buricul şi fac

[1] C. Erdmann, *The Origin of the Idea of Crusade*, Princeton, 1977, p. 143.

să le iasă intestinele [...]. Cine trebuie să-i pedepsească şi să le ia înapoi ceea ce au invadat, dacă nu voi...? Luaţi drumul Sfântului Mormânt, smulgeţi această ţară din mâna acestor popoare şi supuneţi-o puterii voastre. Dumnezeu a dat în grijă lui Israel acest pământ în care Scriptura spune că curge lapte şi miere [...] luaţi această cale, pentru iertarea păcatelor voastre, şi plecaţi asigurându-vă gloria nepieritoare care vă aşteaptă în Împărăţia lui Dumnezeu. După ce a terminat acest discurs [...], cei care l-au ascultat au strigat: Dumnezeu vrea! Dumnezeu vrea! (Deus vult)![1]"

Cu aceste cuvinte încadrate într-un limbaj colorat şi exagerat descria Robert le Moine (Monahul) modul în care Urban al II-lea lansa prima cruciadă în 1095, la Clermont[2].

Un alt cronicar, Foucher de Chartres, care se pare că a fost şi martor al evenimentelor de la Clermont, ne oferă următorul discurs:

„Iubiţi fraţi,

Împins de necesităţile acestui timp, eu, Urban, purtător prin îngăduinţa lui Dumnezeu al semnului Apos-

[1] Textul acestui apel la prima cruciadă nu s-a păstrat. El a fost reconstituit prin intermediul unor cronicari. Vezi integralitatea discursului la Robert le Moine, *Histoire de la première croisade,* trad. F. Guizot, Paris, 1825, pp. 302-305. Merită consultat şi Uta-Renate Blumenthal, „Council of Clermont (1095)", în *The Crusades. An Encyclopedia,* vol. I: A-C, ed. Alan V. Murray, ABC-CLIO, 2006, pp. 263-265.

[2] Pe numele său de stare civilă Odon de Lagery, papa Urban al II-lea s-a născut pe la 1042, în localitatea Châtillon-sur-Marne, fiind format de Sfântul Bruno la Reims. Ajunge arhidiacon la Auxerre, apoi intră în abaţia Cluny, în jurul anului 1070. În 1078, papa Grigore al VII-lea îl cheamă la Roma şi îl numeşte cardinal de Ostia. Trimis în Franţa şi Germania, el convoacă un sinod la Quedlinburg, la care a fost condamnat antipapa Clement al III-lea (1084-1100). El a continuat politica predecesorilor săi, de eliminare a tutelei imperiale şi de reformă a Bisericii.

tolului, am venit aici la voi, slujitorii lui Dumnezeu, ca trimis pentru a vă descoperi porunca divină. [...] Ca şi copiii lui Dumnezeu, aţi promis Domnului să menţineţi pacea în mijlocul vostru şi să susţineţi cu fidelitate drepturile Bisericii; vă este însă necesar, reînnoiţi în harul lui Dumnezeu, de a vă arăta forţa tăriei voastre într-o lucrare importantă, care nu vă este mai puţin importantă ca lui Dumnezeu: trebuie să veniţi urgent în ajutorul fraţilor din Orient, lucrare adesea promisă şi de o necesitate presantă. Turcii şi arabii i-au atacat, aşa cum mulţi ştiţi, şi au avansat în teritoriul Romaniei până la acea parte a Mediteranei, numită Braţul Sfântului Gheorghe (Hellespont), şi avansează în teritoriile creştine; înfrângându-i pe creştini de şapte ori în bătălii, i-au omorât şi i-au făcut pe mulţi prizonieri, au distrus biserici şi au devastat imperiul (Bizantin). Dacă îi lăsaţi în prezent fără sprijin, ei se vor întinde asupra altor slujitori ai lui Dumnezeu. Pentru aceasta vă rog, nu eu, ci Domnul vă roagă ca şi crainici ai lui Hristos – săraci şi bogaţi –, să vă grăbiţi să goniţi această sămânţă rea din ţinuturile locuite de fraţii noştri şi să-i ajutaţi pe cinstitorii lui Hristos. Eu vorbesc celor prezenţi, mă adesez şi celor absenţi, dar Hristos este Cel Care comandă..."[1]

În acest moment al discursului, apare pentru prima dată în istoria Bisericii promisiunea unei „indulgenţe".[2]

---

[1] Régine Pernoud, *Les hommes de la croisade,* ed. Tallandier, Paris, 2013, p. 39.

[2] La ora actuală într-una dintre rugăciunile din Biserica Catolică există următoarea invocare: „şapte ani şi de şapte ori câte patruzeci etc.", mulţi ajungând la concluzia că citirea rugăciunii sau invocarea cifrei respective îi poate îndepărta de purgatoriu trei sute de zile. De fapt cifrele invocate erau o reminiscenţă a practicilor medievale, în vigoare încă din timpul papei Urban al II-lea: credinciosul care se spove-

Proclamând indulgenţa, Urban al II-lea oferea celor care-şi „luau Crucea" iertarea totală a pedepselor primite de fapt pentru păcatele lor:

„Dacă cei care vor merge acolo îşi vor pierde viaţa în timpul călătoriei, pe pământ sau pe mare sau în lupta împotriva păgânilor, păcatele lor vor fi iertate imediat. Eu le dau această iertare prin puterea primită de la Dumnezeu."[1]

Papa încheia cuvântarea de la Clermont asigurându-i pe participanţi că bunurile cruciaţilor, în timpul absenţei lor, se vor afla sub protecţia sa, inviolabile asemenea bunurilor bisericeşti:

„Cei care mai înainte erau obişnuiţi să lupte cu răutate în războaie private, împotriva altor credincioşi, se bat acum împotriva necredincioşilor şi se vor îndrepta către un sfârşit victorios al războiului, care ar fi trebuit să înceapă de mai multă vreme; cei care până acum au fost hoţi devin acum soldaţi; cei care până nu demult au luptat împotriva fraţilor şi părinţilor se bat aşa cum este normal împotriva barbarilor; cei care au fost altădată mercenari pentru câştiguri murdare vor obţine acum recompensa veşnică; cei care sunt osteniţi cu trupul şi cu sufletul se străduiesc acum pentru o dublă recompensă. Ce aş putea să mai adaug? Pe de-o parte cei amărâţi, de cealaltă cei bogaţi; aici duşmanii lui Dumnezeu, dincolo prietenii. Angajaţi-vă fără întârziere; războinicii să-şi pregătească cele necesare şi să ia cu ei cele trebuincioa-

dea şi exprima regretul pentru faptele rele săvârşite şi primea iertarea, se angaja la respectarea unui canon de penitenţă, indicat de preot, în funcţie de păcatele comise. În Evul Mediu, penitenţa consta în zile cu post prelungit sau în pelerinaj la Locurile Sfinte.

[1] Régine Pernoud, *op. cit.*, p. 40.

se pentru a putea folosi la drum; când se va sfârşi iarna şi va veni primăvara să se pună în mişcare sub conducerea Domnului."[1]

Cuvântul papei conţinea o serie de obiective: persecutarea creştinilor din Orient, umilirea pelerinilor apuseni de către turci, recucerirea moştenirii lui Iisus, restaurarea domniei Mântuitorului acolo unde fusese abolită de către musulmani, recompense celor care plecau în cruciadă, teme eshatologice şi nu în ultimul rând ajutorarea fraţilor creştini din Răsărit.[2]

În mod concret, papa cerea adunării, care reunea pe principalii prelaţi şi baroni ai creştinătăţii apusene, formarea unui corp expediţionar împotriva islamului. Eliberarea Bisericilor din Răsărit, în special a celei din Ierusalim, de sub ocupaţia adepţilor lui Alah, includea şi posibilitatea unei eventuale convertiri la creştinism. Suveranul pontif era motivat în demersul său şi de ajutorul pe care-l putea acorda bizantinilor, gest încurajator pentru îmbunătăţirea relaţiilor dintre cele două Biserici după tristul eveniment de la 1054. Aşa cum am văzut, cererea sa a fost primită prin cuvinte fără echivoc: „Dumnezeu vrea!" Mesajul său a fost transmis cu multă rapiditate în toată creştinătatea occidentală până în Sicilia şi îndepărtata Scandinavie, cu o fervoare care a depăşit până şi aşteptarea papală. Era vorba despre un proiect fără precedent şi a cărui organizare era inovatoare. Fără îndoială că papa Urban al II-lea meditase asupra lui în întâlnirile avute cu Adhémar de Le

[1] *Ibidem*, p. 41.

[2] Thomas Asbridge, *Cruciadele. Istoria războiului pentru eliberarea Pământului Sfânt,* trad. Cornelia Dumitru şi Miruna Andriescu, ed. Polirom, Iaşi, 2011, pp. 38-39.

Puy[1] sau cu Raymond de Saint-Gilles[2], folosindu-se de experienţa cavalerilor. De asemenea, *reconquista* spaniolă sau preluarea Siciliei de către cavalerii normanzi oferea schema marelui său proiect.

Patru ani mai târziu, la capătul unui periplu plin de obstacole, „cavalerii lui Hristos" ajungeau la Ierusalim, iar pe 15 iulie 1099 atacau zidurile pentru a recupera oraşul lui Hristos. Gândul pentru o eventuală intervenţie în Orient a pornit şi de la încercarea rezolvării problemelor interne existente în Occident. Era perioada luptei pentru învestitură, iar scaunul papal căuta să se impună asupra principilor laici. Henric al IV-lea[3], cel mai puternic suveran al acestei perioade, a fost de mai multe ori excomunicat, pentru că nu a respectat autoritatea papală.[4] În viziunea papei Urban al II-lea, cauza fundamentală a haosului era slăbirea credinţei: „...veniţi, copiii Domnului, să-I jurăm cu credinţă, aşa cum nu am mai făcut-o până acum, pentru menţinerea păcii printre voi şi pentru păstrarea drepturilor Bisericii!"[5] Atingerea unui astfel de obiectiv impunea o asociere între preocupările spirituale şi calculul politic. Pentru mulţi dintre

[1] Numit de Urban al II-lea, legat papal şi conducător spiritual al cruciaţilor.

[2] Raymond de Saint-Gilles a fost adeptul iniţiativei papei Urban al II-lea, participă la prima cruciadă şi refuză jurământul de credinţă faţă de împăratul bizantin Alexie I Comnenul.

[3] Henric al IV-lea (n. 11 noiembrie 1050-d. 7 august 1106) este cel de-al treilea membru al dinastiei de Sfinţi Împăraţi Romani Salici. A fost rege al Germaniei din 1054, rege al Burgundiei din 1056, rege al Italiei din 1080 şi împărat al Sfântului Imperiu Roman din 1084 până la abdicarea sa forţată din 1105.

[4] C.J. Tyerman, *God's War: A New History of the Crusades*, Londra, 2006, pp. 1-24. Lucrarea descrie în paginile menţionate situaţia din Occident şi Mediterană în secolul al XI-lea.

[5] Robert le Moine, *op. cit.*, pp. 302-305.

cititorii noştri, poate că un astfel de raport este nepotrivit, dar pentru Urban al II-lea cele două erau indisociabile. De aceea, el elaborează un proiect cu multe avantaje atât pentru papă, cât şi pentru credincioşi. Acest lucru era legat şi de originile sale nobiliare, care-i permiteau să înţeleagă mai bine speranţele şi spaimele cavalerilor, multe dintre aspiraţiile lor fiind satisfăcute de o eventuală expediţie în Orient. Prin combinarea mai multor obiceiuri specifice societăţii medievale, pelerinajul, ideea de război sfânt împotriva duşmanilor lui Dumnezeu, promisiunea mânturii, el era sigur că îi va entuziasma pe războinicii occidentali. Atunci când vrem să convingem pe cineva să-şi părăsească casa şi să meargă spre o destinaţie necunoscută este nevoie de multe argumente pentru a-l convinge. Conflictele moderne ne arată că propaganda poate juca un rol foarte important în determinarea unei persoane să plece la război. În discursul său, papa Urban al II-lea a apelat la imagini extrem de provocatoare pentru a-i motiva emoţional pe viitorii participanţi la cruciadă. El vorbeşte despre musulmanii care se poartă cu barbarie faţă de creştinii nevinovaţi: „Este nevoie să mergeţi întru ajutorarea fraţilor voştri care locuiesc în Orient şi care au mare nevoie de ajutorul vostru pe care l-aţi promis de mai multă vreme. Turcii şi arabii s-au năpustit asupra lor, aşa cum aţi auzit că se spune, şi au invadat frontierele Romaniei[1] până în acel loc al Mării Mediterane, numit Braţul Sfântului Gheorghe[2], întinzându-se tot mai mult cucerirea lor pe pământul creştinilor; de şapte ori ei i-au învins pe aceştia (pe

[1] Imperiul Bizantin.

[2] Hellespontul era denumirea antică a Dardanelelor.

creştini) în lupte, au prins, au omorât, au dărâmat biserici şi au pustiit toate ţările supuse dominaţiei creştine.[1] Dacă mai suportaţi încă să mai comită asemenea excese, ei vor purta aceste ravagii şi mai departe şi vor nimici o mulţime de credincioşi, slujitori ai lui Dumnezeu. De aceea, vă avertizez şi vă rog stăruitor, nu în numele meu, ci în numele Domnului, voi, vestitorii lui Hristos, să vă angajaţi prin frecvente proclamări ale francilor de orice rang, desculţi şi cavaleri, săraci şi bogaţi, să vă grăbiţi în ajutorarea cinstitorilor lui Hristos, cât mai este timp, şi să goniţi departe de regiunile supuse credinţei noastre această rasă necredincioasă de năvălitori..."[2]

Tabloul pericolelor, evocarea posibilelor ameninţări, întoarcerea ruşinii provocată de necredincioşi poporului lui Dumnezeu au declanşat trezirea conştiinţei creştinilor şi înrolarea lor pentru o expediţie sfântă. Prin aceste cuvinte papa chema la răzbunare, sentiment care i-a marcat profund pe cavalerii acelei perioade, obişnuiţi să elimine nedreptatea prin forţă, susţinuţi în iniţiativa lor de dreptul moral. La 27 noiembrie 1095, în localitatea Clermont, papa Urban al II-lea (1088-1099) predica „războiul sfânt" împotriva musulmanilor, război care avea drept scop declarat eliberarea Ierusalimului de sub stăpânirea „necredincioşilor. Apelul îşi propunea mobilizarea Occidentului la luptă pentru eliberarea Orientului creştin.

[1] Papa descria astfel acea parte a Imperiului Bizantin cucerită în 1071 de turcii selgiucizi. El pare să nu facă distincţie în apelul său între creştinii de rit bizantin şi cei de rit roman.

[2] Foucher de Chartres, *Histoire des croisades*, în *Collection des Mémoires relatifs à l'Histoire de France: depuis la fondation de la monarchie française jusqu'au 13e siècle; avec une introduction, des suppléments, des notices et des notes par M.Guizot*, Paris, J-L-J Brière Librairie, 1825, pp. 7-9.

Această declaraţie coincide de fapt cu declanşarea primei cruciade, a primei lupte, din lungul şir de bătălii dintre lumea occidentală şi orientul musulman.

Papa Urban al II-lea rostise la data menţionată mai sus cuvinte menite să trezească conştiinţa creştinilor: „Hristos este cu voi, El Însuşi vă conduce în lupta de eliberare a Ierusalimului şi a Sfântului Mormânt.” Geniul papei a constat în faptul că a reuşit să integreze ideea de cruciadă în cadrul practicii religioase deja existente, asigurându-se că în contextul secolului al XI-lea legătura pe care o stabilise între război şi mântuire dobândea un înţeles clar şi raţional şi putea fi asimilată mai uşor[1]. Cât de dramatic trebuie să fi fost spectacolul mulţimilor înfierbântate de acest apel, cu atât mai mult cu cât răspunsul lor era: „Este voinţa lui Dumnezeu; Dumnezeu o cere. Să purcedem la luptă!” Din păcate nu au trecut nici o sută de ani, şi acestor strigăte insuflate de credinţă şi de dragoste creştină le vor corespunde strigăte de ură, dispreţ şi moarte sufletească adresate de participanţii la cruciada a IV-a, cu ocazia asediului asupra Constantinopolului. Cum a fost posibil ca cei porniţi să apere valorile propovăduite de Hristos, valori ameninţate de ofensiva musulmană, să reverse atât venin şi ură asupra locuitorilor creştini ai unui oraş care s-a dovedit în decursul timpurilor ca fiind emblema luptei de apărare împotriva celor ce periclitau creştinismul? Cum s-a reuşit ca într-un timp destul de scurt cruciadele să se transforme într-un instrument al urii, al neîncrederii şi al dispreţului reciproc între creştinătatea răsăriteană şi cea occidenta-

[1] Expediţia era transformată în pelerinaj prin faptul că obiectivul cruciadei era Ierusalimul, asociat promisiunilor de iertare a păcatelor făcute combatanţilor.

lă? Răspunsul îl putem afla şi dacă parcurgem bibliografia deosebit de bogată care tratează această problemă.

Făcând aluzie la Fericitul Augustin şi la alte autorităţi în materie de Drept canonic, Urban al II-lea împreună cu anturajul său de consilieri au elaborat o teorie care considera violenţa, în anumite condiţii, ca fiind acceptată moral.[1] Pentru aceasta, era nevoie de o motivaţie serioasă, justă, care impunea un răspuns la o agresiune externă, în cazul de faţă la atrocităţile perpetuate asupra creştinilor din Orient de către musulmani: „Câte reproşuri nu ne va face Domnul, dacă nu-i vom salva pe cei care asemenea nouă au gloria de a mărturisi religia lui Hristos!”[2] O singură autoritate recunoscută putea proclama războiul, şi intenţia trebuia să fie bună, motivele impecabile, într-o dispută de forţe proporţionale. Papa Urban al II-lea a avut şi o altă iniţiativă nouă: unirea între războiul ideologic şi pelerinajul religios, care practic a condus la declanşarea propriu-zisă a cruciadelor. Obiceiul vizitării unor centre religioase, precum Ierusalim, Roma, Compostella, era însoţit şi de motivaţia iertării păcatelor sau îndeplinirii unui canon dat la Taina Spovedaniei.[3] Până la 1095, pelerinii mergeau la Locurile Sfinte neînarmaţi, dar Urban al II-lea elimină în predica sa orice incompatibilitate între război şi pelerinaj, orice credincios având permisiunea de acum să meargă într-o astfel de călătorie înarmat. Altfel spus, expediţia anunţată de papă era

[1] J.S.C. Riley-Smith, *What were the Crusades?*, Basingstoke, 2002, pp. 5-9; Idem, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, Londra, 1986, pp. 5-8.

[2] Foucher de Chartres, *op. cit.*, p. 9.

[3] H.E. Mayer, *The Crusades*, Oxford, 1972, p. 15. Nimeni nu ar fi mers să elibereze Ierusalimul, dacă Ţara Sfântă nu ar fi fost un loc de pelerinaj.

concepută ca un pelerinaj armat pentru eliberarea Locurilor Sfinte, cele mai importante pentru creştini. Considerată din punct de vedere moral pozitivă, cruciada devenea un act de pocăinţă, care merita o recompensă spirituală. Printre precedentele tentative, pentru limitarea violenţei care afecta Occidentul secolului al XI-lea, figura şi aşa-numita *pace* sau *armistiţiu al lui Dumnezeu*, prin care Biserica limita exerciţiul armelor în sânul poporului creştin. În anul 1054, la Conciliul de la Narbonne, se proclama: „Nici un creştin să nu ucidă un alt creştin, căci acela care ucide un creştin varsă, fără nici o îndoială, sângele lui Hristos." În noua situaţie creată, prin militarizarea pelerinajului penitenţial, a fost atrasă rapid şi aristocraţia războinică din Apus, care avea şansa acum să dobândească viaţa de veci fără să se retragă la mănăstire, fără să-şi schimbe stilul de viaţă.[1] Papa s-a adresat în 1095 şi baronilor: „...Mergeţi împotriva necredincioşilor şi încheiaţi printr-o victorie o luptă care de multă vreme trebuia începută, acei oameni care până în prezent au avut criminalul obicei de a purta războaie interne împotriva credincioşilor; [...] luptaţi acum, aşa cum este drept, împotriva barbarilor [...], lucraţi pentru obţinerea unei duble glorii [...]. Ce trebuie să mai adăugăm? De-o parte vor fi mizerabilii lipsiţi de adevărate bunuri, de cealaltă bărbaţii mulţumiţi cu adevăratele bogăţii; de-o parte vor lupta împotriva duşmanilor lui Dumnezeu, de cealaltă prietenii Săi..."[2]

Aceste câteva fragmente, preluate de la Foucher de Chartres şi Robert Monahul, probabil că nu redau inte-

[1] *Ibidem*, pp. 35-37; I.S. Robinson, *The Papacy, 1073-1198: Continuity and Innovation*, Cambridge, 1990, pp. 341-349.

[2] Foucher de Chartres, *op. cit.*, p. 9.

gral apelul papal, care era mult mai emoţionant, electrizând practic auditoriul, capabil să strige: „Deus vult!" Îndemnul papal viza şi extinderea păcii lui Dumnezeu, introdusă în Occident de aproximativ un secol, pentru a-i proteja pe cei slabi de către cei puternici şi limitarea conflictelor între creştinii apuseni. Invitaţia de acum căuta extinderea păcii dorită de Dumnezeu şi în Răsărit, unde fraţii creştini din Orient sufereau din cauza opresiunii musulmane şi aveau dificultăţi în manifestarea propriei credinţe. Succesul predicii sale a fost extraordinar, ajungând să prezinte şi să descrie prezentul şi viitorul unor oameni. Papa considera, pe bună dreptate, că cei care vor pleca în cruciadă vor trece prin momente penibile, şi de aceea meritau iertarea păcatelor. Viitorul lor anula într-un fel trecutul, eliminând greşelile comise de războinicul medieval. Pentru nobili, cel mai interesant lucru era că puteau continua să se bată, dar reorientându-şi acum energiile spre duşmanii lui Dumnezeu şi împotriva coreligionarilor lor. În plus, cavalerii primeau chiar de la Dumnezeu vocaţia luptei. Încotro îşi vor îndrepta ei loviturile? Împotriva necredincioşilor. Era din ce în ce mai clar că, în mişcarea de purificare la care şi iminenţa sfârşitului lumii, din jurul anului 1000, angaja creştinismul occidental, numai războiul sfânt era licit. Ceea ce conta era faptul că poporul lui Dumnezeu, îndreptându-se spre Pământul Făgăduinţei, putea să-şi domolească toate frământările interioare: el trebuie să călătorească în pace, dar, mergând în fruntea lor, războinicii deschideau drumul, îndepărtând prin curajul lor pe adepţii celui rău. Cauza pentru care luptau pe viitor oferea Bisericii prilejul să le binecuvânteze acţiunile, şi nu să le condamne.

Apelul papal era legat şi de dorinţa rezolvării cât mai rapide a pericolului islamic, cu care se confrunta Bizanţul, iar ajutorul, ce urma să vină din Occident, ar fi ameliorat *de facto* relaţiile dintre cele două Biserici creştine. Aceste perspective pot explica primirea binevoitoare, rezervată delegaţiei bizantine la Plaisance (azi Piacenza) de către papă, cel care opt luni mai târziu, la conciliul de la Clermont, lansa proiectul său de ajutor pentru creştinii din Răsărit, *ecclesias Dei in Orientis partibus*.

La câteva luni după acest apel, Europa feudală pornea pentru eliberarea Locurilor Sfinte, iar consecinţele au fost mai degrabă nefavorabile pentru lumea bizantină.[1] Bizanţul era derutat pentru că se afla în incapacitatea de a înţelege ideologia cruciadei. Produs de inspiraţie occidentală, cruciada era şi „o exploatare a sentimentalităţii religioase", în care papalitatea avea partea sa de responsabilitate.[2] Am văzut că mentalitatea latină

[1] Istoriografia modernă accentuează faptul că prima cruciadă a pornit şi a fost expresia expansiunii şi maturizării economice a Occidentului. La sfârşitul secolului al XI-lea, Europa avea nevoie de o lărgire a frontierelor economice şi demografice. Chiar şi papa Urban al II-lea accentua aceste aspecte în predica sa. Vezi versiunea lui Robert le Moine, „Historia Hierosolymitana", în *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, t. III, p. 728: „Aceste ţări, în care locuiţi, închise în toate părţile de mare şi înconjurate de vârfuri muntoase, sunt prea înguste pentru populaţia voastră numeroasă; nu aveţi prea multe resurse, iar mâncarea o procuraţi cu mare greutate de la cultivatori. De aceea vă omorâţi între voi, vă luptaţi între voi, vă răniţi între voi." Originalul în limba latină este tradus în engleză în cartea lui J.A. Bundage, *The Crusades. A Documentary Survey*, Milwaukee, 1962, p. 19. Cruciadele nu au depăşit pe termen lung limita siriană, un spaţiu redus în comparaţie cu vastul teritoriu islamic, problemele create musulmanilor fiind locale, fără implicaţii majore ca în cazul Bizanţului. Căderea Constantinopolului în mâna cruciaţilor în 1204 a arătat clar că victimă a fost Bizanţul şi nu islamul.

[2] P. Lemerle, „Byzance et la croisade", în *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, 3, Florence, 1955, p. 615.

despre războiul sfânt era străină creştinilor bizantini, care nu cunoşteau războiul ideologic. Chiar şi în *Digenis Akritas,* romanul care evidenţia eroismul aristocraţiei militare bizantine, tema războiului sfânt este inexistentă. Un element ce ar putea contrazice aceste afirmaţii rămâne cel legat de confruntarea dintre bizantini şi perşi în timpul lui Heraclius sau lupta cu arabii din secolul al VII-lea, care a avut şi sprijinul Bisericii. Totuşi, era o diferenţă notabilă între încercarea disperată de a se apăra a bizantinilor şi mişcarea cruciaţilor occidentali. De asemenea, lupta bizantinilor avea puţine caracteristici comune cu exaltarea războiului sfânt, iar expediţiile militare ale Constantinopolului erau plasate sub autoritatea împăratului, singurul responsabil de apărarea imperiului şi a credinţei. Ele nu aveau autorizarea formală a Bisericii sau a patriarhului, ca în cazul cruciadelor, pentru care papa a subscris oficial şi exclusiv.[1] Acest lucru este foarte important pentru că subliniază diferenţa de atitudine între cele două Biserici cu privire la război, cea bizantină continuând să respecte părerea Sfinţilor Părinţi conform căreia orice soldat este vinovat de vărsarea de sânge pe câmpul de luptă şi excomunicat timp de trei ani.[2] Pentru Biserica Catolică lucrurile stăteau diferit,

[1] G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin,* Paris, Payot, 1983, p. 383.

[2] Elocvent este momentul în care împăratul Nichifor al II-lea Focas cere Bisericii să-i declare pe soldaţii săi, morţi în lupta împotriva arabilor, martiri creştini, iar refuzul a fost unul fără ambiguităţi. Incidentul confirmă neacceptarea noţiunii de război sfânt de către creştinătatea ortodoxă. Prin respingerea acestei cereri imperiale se nega şi dimensiunea soteriologică a iertării păcatelor promisă cruciaţilor. În privinţa clerului, preoţii care luptau cu arma împotriva arabilor şi care comiteau crime erau depuşi sau excomunicaţi de episcopii lor. Aceeaşi sancţiune o primeau şi călugării. Vezi şi Venance Grumel, *Les Regestes des actes*

fapt uşor de observat prin prezenţa clerului armat, practica înspăimântând pe bizantini, sentiment ce poate fi uşor sesizat la Ana Comnena.[1]

În ceea ce priveşte predica lui Bernard de Clairvaux, putem spune că a fost decisivă pentru declanşarea celei de a doua cruciade.[2] Ancorat în problemele timpului său, el s-a implicat activ în apelul lansat creştinilor de

du Patriarcat de Constantinople: Les actes des patriarches; Les Regestes de 715 a 1043, Paris, 1936; Georgios Pachymeres, *De Michaele et Andronico Palaeologis libri tredecim,* ed. I. Bekker, 2 vol., Bonn, 1835, t. II, p. 596.

[1] „Căci noi nu avem aceeaşi concepţie despre preoţi ca latinii, noi ne supunem canoanelor, legilor şi preceptelor evanghelice: să nu pui mâna, să nu strigi, să nu ataci, căci eşti sfânt (Coloseni II, 21). Barbarul latin însă, în acelaşi timp ia parte la tainele divine, trece scutul pe braţul stâng şi cu dreptul ţine o lance; în timp ce se împărtăşeşte din trupul şi sângele sfânt, priveşte măcelul şi devine om sângeros, cum spune psalmul lui David (Psalmii XXV, 9). Astfel este acest neam barbar de preoţi care sunt în aceeaşi măsură preoţi şi războinici. Tot aşa şi acest om, făcut mai mult pentru acţiune decât pentru preoţie, îmbrăca veşmântul preoţesc şi lua vâsla, urmărind în acelaşi timp lupta corabiei şi bătălia, prins şi de mare şi de oameni. Obiceiurile noastre însă, aşa cum am spus, urcă până la Aaron, la Moise şi la primul nostru arhiereu." Vezi Ana Comnena, *Alexiada*, trad. Marina Marinescu, ed. Minerva, Bucureşti, 1977, vol. II, p. 97.

[2] Intervenţia sa publică în probleme bisericeşti şi militare poate părea pentru mulţi surprinzătoare, dar acesta nu era un călugăr obişnuit. După 1130, el a devenit, prin prestigiul său spiritual, un fel de arbitru al creştinătăţii. Născut în 1091, într-o familie seniorială din nord-estul Burgundiei, intră în Mănăstirea Cîteaux în 1112, unde va restaura viaţa monahală sub semnul austerităţii şi al îndepărtării de lume. Ajuns abate la Clairvaux în 1115, Bernard s-a dedicat reformei abaţiale şi întemeierii de noi mănăstiri. Astfel, a luat naştere ordinul cistercian, devenit destul de repede una dintre forţele spirituale şi temporale importante ale Apusului. În aceste condiţii el ajunge să intervină în problemele mari ale timpului său. În 1128, el recunoaşte oficial ordinul templierilor, fiind şi inspiratorul regulii sale; în 1130, sprijină pe papa Inocenţiu al II-lea (1130-1143) împotriva competitorului său Anaclet, contribuind decisiv la triumful cauzei sale. În 1140, Bernard obţine, în urma conciliului de la Sens, condamnarea lui Abélard, iar în 1145, unul dintre fiii săi spirituali ajunge papă sub numele de Eugeniu al III-lea (1145-1153).

a pleca într-o nouă cruciadă în Ţara Sfântă ameninţată de musulmani. Intervenţia sa a fost una decisivă: când Ludovic al VII-lea decide în 1145 plecarea în cruciada a doua, iniţiativa sa nu a suscitat un interes deosebit din partea vasalilor. Chiar papa întârzie cu trimiterea bulei ce urma să prescrie organizarea cruciadei şi se pare că lua în calcul, într-o primă etapă, să o adreseze exclusiv supuşilor regelui Franţei. În cele din urmă, predica lui Bernard a impulsionat cavalerii creştini conduşi de regele Franţei Ludovic al VII-lea şi de împăratul german Conrad al III-lea. Exploatând emoţia suscitată în Apus de căderea Edesei în mâinile musulmanilor, la sfârşitul anului 1144, Bernard de Clairvaux devine un neobosit animator şi organizator al expediţiei militare, care va porni spre Ţara Sfântă în 1147. Prin faimoasa predică de la Vézelay (în ziua de Paşti a anului 1146), el invita auditoriul să scrie o nouă pagină în *Gesta Dei per Francos*, venind în ajutorul Împăratului Cerului, Căruia necredincioşii Îi ameninţau patria întrupării Sale.[1] Elocinţa sa a dat rezultate imediate, iar reticenţa iniţială a aristocraţiei a fost înlocuită cu un entuziasm comunicativ care a cucerit toate clasele sociale. El însuşi descria, cu o oarecare emfază, efectul predicii sale: „Am vorbit, am deschis gura şi imediat cruciaţii s-au înmulţit fără număr. Satele şi cetăţile sunt goale. Veţi găsi cu greu un bărbat între şapte femei. Nu vedem decât femei singure, ale căror bărbaţi sunt încă în viaţă."[2] În realitate

[1] *Gesta Dei per Francos* este o expresie frecvent folosită de către cronicarii cruciadelor pentru a descrie intervenţia lui Dumnezeu în istorie şi pentru a desemna noul „popor ales", ale cărui rol şi prerogative erau comparabile cu cele ale lui Israel în Vechiul Testament.

[2] Sf. Bernard, „Lettre 257", în *Patrologia latină*, t. 182, col. 447.

lucrurile nu au fost atât de simple. Abatele de la Clairvaux nu era singurul care predica necesitatea unei noi cruciade. În Renania, un eremit francez pe nume Raul, care se prezenta drept călugăr cistercian şi avea un sprijin important în mediu ecleziastic, avea de asemenea succes în rândul mulţimilor. În jurul acestui predicator itinerant se crease un climat eshatologic asemănător cu cel din timpul primei cruciade. Asemenea lui Petre Eremitul, o exaltare colectivă cuprinsese pe foarte mulţi credincioşi.[1] El ajunsese să arate celor care-l ascultau nişte hârtii pe care, după cum afirma, erau înscrise cuvinte primite din Cer prin intermediul Arhanghelului Gavriil, cu îndemnuri la călătorie către Ierusalim, unde trebuiau să aştepte întoarcerea iminentă a lui Hristos, Cel Care va curăţi lumea de tot şi de toţi care-I vor sta în cale. Abatele Bernard nu credea însă în venirea iminentă a lui antihrist şi nimic nu-i era mai străin decât climatul apocaliptic al cruciadei populare. De aceea, el condamna categoric atitudinea lui Raul, „care nu a primit misiunea de a predica nici de la Dumnezeu, nici de la oameni [...]; dacă pretinde că a primit această misiune singur, pentru că este călugăr sau eremit, trebuie să ştie că lucrarea unui călugăr este nu de a învăţa, ci de a plânge"[2]. După ce i-a reproşat că sfidează autoritatea episcopilor, el critică şi virulenţa atitudinii sale faţă de evrei, care demonstra că nu era inspirat de Dumnezeu,

[1] Petre Eremitul de Amiens predica, sub ascultarea papei, îndemnul la cruciadă (prima cruciadă), şi chiar pleacă în fruntea unui mare grup de entuziaşti, slab pregătiţi şi dezorganizaţi, expediţia luând sfârşit în mod lamentabil.

[2] André Vauchez, „Saint Bernard, un prédicateur irrésistible", în *Les Croisades*, volum coordonat de Robert Delort, ed. Seuil, Paris, 1988, p. 47.

ci de diavol, „tatăl minciunii, care a omorât încă de la început”[1].

Într-o altă scrisoare, adresată creştinilor din Speyer[2], el amintea de argumentele pentru care creştinii nu trebuiau să cedeze antisemitismului violent: „De ce vă întoarceţi cu atâta zel şi furie împotriva evreilor? Ei sunt imagini vii ale pătimirii lui Hristos. Nu trebuie să-i persecutaţi, nici să-i goniţi, nu pe ei trebuie să-i loviţi, ci pe păgâni!”[3] Aceste reproşuri epistolare nu au avut efectul aşteptat, şi de aceea Bernard se deplasează în Flandra, Lorena şi Renania, în ultimele luni din 1146. Chiar dacă nu vorbea în germană, succesul său a fost considerabil, reuşind să recupereze cruciada din mâinile acestui Raul, redus în cele din urmă la ascultare şi punând capăt violenţelor. În urma acestei schimbări de atitudine, sursele iudaice din această perioadă îi acordă un vibrant omagiu: „Domnul a avut milă de ei (de evrei). El a trimis cruciaţilor pe Sfântul Bernard de Clairvaux din Franţa, care le-a spus: «Să mergem şi să urcăm spre Sion la mormântul Mântuitorului nostru. Abţineţi-vă însă şi nu vă luaţi de evrei [...]!» Dacă milostivirea lui Dumnezeu nu ne-ar fi trimis acest preot, nu ar fi scăpat nici unul.”[4]

În periplul său prin ţările germanice, Bernard nu s-a mulţumit numai să condamne excesele populare. El propunea ascultătorilor săi, cu o convingere comuni-

[1] Sf. Bernard, „Lettre 365”, în *Patrologia latină*, t. 182, col. 570. Pentru a opri masacrul împotriva evreilor din timpul primei cruciade, arhiepiscopul de Mainz face apel la Bernard de Clairvaux şi îi cere să ia atitudine faţă de predica lui Raul.

[2] Speyer este un oraş din Germania situat în Renania-Palatinat.

[3] Sf. Bernard, „Lettre 363”, în *Patrologia latină*, t. 182, col. 564.

[4] Rabbi Joseph Ben Mair, citat de Joseph Ha Cohen, *La Valée des pleurs (XVIe siècles)*, ed. şi trad. J. Sée, Paris, 1881, p. 33.

cativă, justificată de vindecări miraculoase, propria sa concepţie despre cruciadă. Împotriva sarazinilor[1], el chema la război sfânt, nu pentru a-i converti, pentru că afirmase de mai multe ori credinţa sa în libertatea actului de credinţă, ci de a-i împiedica de a mai face rău creştinilor: „A-i omorî pe păgâni ar fi interzis dacă am putea să ne opunem mijloacelor prin care ei caută să-i oprime pe credincioşi. Astăzi este mai bine să-i masacrezi decât să-i laşi ca sabia lor să stea deasupra capetelor celor drepţi."[2]

Miza acestui apel, asimilat forţelor binelui împotriva puterii întunericului, era Țara Sfântă, Țara lui Hristos. Profunda evlavie a lui Bernard de Clairvaux pentru umanitatea lui Hristos se traduce printr-un ataşament emoţionant pentru aceste locuri, „unde am putut vedea Cuvântul Tatălui învăţând oamenii şi trăind în mijlocul lor sub forma umană timp de treizeci de ani" În momentul evocării Ierusalimului, tonul devine liric şi vehement: „Este locul ilustrat de minunile Sale, udat cu sângele Său, înfrumuseţat de primele flori ale Învierii. Astăzi păcatele voastre l-au făcut să cadă în mâinile duşmanilor Crucii. În curând, din păcate, dacă nu

---

[1] Sarrazin este unul dintre numele date în perioada medievală în Europa popoarelor musulmane. Mai erau numiţi şi „mahomedani" sau „arabi", „ismaeliţi" sau „agareni". Alt termen folosit era cel de „maur", care-i desemna pe berberii din nordul Africii după cucerirea musulmană. Termenul de „sarazin" este deja folosit în *La Chanson de Roland* (1080), text care-i desemna pe basci. „Islam" şi „musulman" nu existau în Occidentul medieval. În franceză, „musulman" este menţionat pentru prima dată în 1551, iar „islam" în 1697. În engleză, „moslem" este atestat pentru prima dată în 1615, iar „islam" în 1613. Înaintea acestor date, pentru desemnarea religiei musulmane se foloseau expresiile „legea lui Mahomed" sau „legea sarazinilor".

[2] Sf. Bernard, „De laude novae militiae", III, 4-5, în *Patrologia latină*, t. 182, col. 921-940.

ne opunem furiei lor, ei se vor abate asupra oraşului lui Dumnezeu, distrugând monumentele sfinte ale mântuirii noastre, pângărind locurile sfinte, pe care sângele Mielului, fără păcat, le-a udat."[1] Pentru Bernard, cruciada rămânea înainte de toate o aventură spirituală. Biserica oferea credincioşilor un prilej excepţional de obţinere a mântuirii, pentru că toţi care-şi luau crucea şi se spovedeau primeau iertarea păcatelor. Bernard de Clairvaux ademenea auditoriul ezitant sau sceptic cu profitul ce putea fi tras de pe urma indulgenţelor cruciadei: „Vă propun un aranjament avantajos. Luaţi această cruce (din ţesătură, stofă); materialul este ieftin, dar are un preţ mare: valorează Împărăţia lui Dumnezeu!"[2] În această atmosferă, expediţia spre Ţara Sfântă nu era numai un ansamblu de operaţiuni militare, care aveau ca scop să-i înfrângă pe musulmani şi să-i ajute pe creştinii din Orient, ci era un pelerinaj sfinţitor ce permitea creştinilor occidentali să se purifice prin desprinderea de păcat sub toate formele. Apelul său se adresa în special războinicilor, invitaţi să treacă de la *malitia*, adică disputele feudale şi luptele interne, la *militia Christi*, în slujba lui Hristos, exemplul pe care-l foloseşte destul de des Bernard fiind cel al cavalerilor templieri. Fidel spiritului primei cruciade, el se adresează şi altor categorii sociale: săraci, cerşetori, pe care-i invită să nu-l ia drept exemplu pe Petre Eremitul şi să plece în Orient însoţiţi de suverani şi de armată. Cei excluşi de societate vor putea şi ei să beneficieze de indulgenţe, cruciada fiind profitabilă pentru toţi, chiar dacă unii au fost violatori, adulteri sau

[1] Sf. Bernard, „Lettre 363", în *Patrologia latină*, t. 182, col. 565.
[2] André Vauchez, *op. cit.*, p. 49.

au tulburat sub diferite forme liniştea publică. Greşelile lor vor fi iertate prin vărsarea sângelui pentru Hristos. Acest apel la un catharsis personal şi colectiv a fost urmat de aproximativ 200000 de participanţi, dintre care 60000 fără posibilitatea de a mânui o armă.

Eşecul celei de a doua cruciade[1] i-a determinat pe unii să creadă că vinovatul principal ar fi fost Bernard de Clairvaux, lucru infirmat de faptul că el a acţionat sub ordinul papal şi la rugămintea lui Ludovic al VII-lea. Cu toate acestea, în tratatul *De consideratione*, compus între 1149 şi 1152 şi adresat lui Eugeniu al III-lea, afirma următoarele: „Consimt că merit să fiu privat de glorie, pe care o merită numai Dumnezeu."[2] În aceeaşi lucrare, el indică şi cauzele care au condus la eşec. Vina era a creştinilor, mai ales a principilor, care s-au lăsat conduşi de dezbinare şi de ură: „Pentru a-l pedepsi pe om pentru păcatele sale, Dumnezeu nu Şi-a mai amintit de milostivirea Sa."[3] Justificarea era puţin forţată pentru că şi participanţii la prima cruciadă nu erau un bun exemplu, conducătorii ei nu dăduseră semne că s-ar înţelege

[1] Mulţi istorici au explicat eşecul expediţiei prin cauze naturale: vremea rea, lipsa drumurilor prin munţi şi a podurilor peste ape, lipsa apei, inundaţii. Cele mai numeroase obstacole de natură materială sunt consemnate de Odon de Deuil. O serie de cronicari au asociat aceste fenomene, în special foametea şi inundaţiile, cu semne şi prevestiri, cum ar fi cometele şi eclipsele de lună. Unii au fost înclinaţi să considere aceste fenomene drept împlinirea profeţiilor biblice, motivaţii explicabile în climatul de aşteptare eshatologică caracteristic acestei perioade. În cele din urmă eşecul lamentabil al celei de-a doua cruciade a trezit în Occident vechile suspiciuni de trădare şi neîncredere la adresa bizantinilor, iar abaţia de la Cluny s-a aliat regelui normand Roger în vederea pregătirii unei noi cruciade pentru a răzbuna trădarea de care se făcea vinovat Manuel I Comnenul.

[2] Sf. Bernard, „De consideratione", II, 2-3, în *Patrologia latină*, t. 182, col. 760.

[3] *Ibidem.*

de minune şi, cu toate acestea, au reuşit să cucerească Ierusalimul (1099). Cu siguranţă că Bernard de Clairvaux nu putea fi culpabilizat în mod excesiv, pentru că, după predica sa în favoarea unei noi cruciade, s-a retras la mănăstire pentru a-şi regăsi pacea şi liniştea interioară. Spiritualizând idealul de cruciadă fără să se gândească la consecinţe, manifestând chiar şi o indiferenţă faţă de obiectivele concrete ale unei expediţii de amploare, pe care ar fi trebuit să o conducă în calitate de legat papal, poate că a contribuit şi el la nereuşita acestei noi incursiuni a apusenilor în Orient. În ciuda acestor aparenţe, Bernard de Clairvaux nu era un fanatic al cruciadei. Pentru acest contemplativ, era mult mai important să suferi pentru Hristos şi să mori pentru El, decât să fii un cuceritor al Ierusalimului terestru. Acest obiectiv putea fi salvator pentru laici şi mai ales pentru marii păcătoşi, care aveau, prin această iniţiativă, ocazia răscumpărării. Esenţa acestei gândiri se poate desprinde din însemnările pe care le-a făcut în momentul în care un pelerin englez, în drumul său spre Orient, s-a oprit la Clairvaux: „El a aruncat ancora în portul salvării sale. Piciorul său se îndepărtează deja de lespedea sfântului Ierusalim. Acest Ierusalim, care este aliatul Ierusalimului ceresc şi care se confundă cu el prin toate sentimentele inimii sale, este Clairvaux."[1] Aşadar adevăratul pământ al făgăduinţei era mănăstirea. Pentru Bernard a apăra ţara, unde a trăit cu trupul Hristos, era o cauză nobilă, dar nimic nu valora mai mult decât intrarea într-o mănăstire cisterciană, unde te puteai uni cu El în suflet, o anticipare *hic et nunc* a Împărăţiei cerurilor. Dacă a

[1] Sf. Bernard, „Lettre 64", în *Patrologia latină*, t. 182, col. 169-170.

doua cruciadă a cunoscut un real insucces, acest lucru s-a datorat faptului că ideea de cruciadă îşi pierduse deja din coerenţa internă. Între visul milenarist al mulţimii, ambiţiile dinastice sau naţionale ale principilor şi viziunea interiorizată a lui Bernard lipsea un numitor comun. Au urmat şi alte cruciade, dar eşecurile lor au arătat imposibilitatea resuscitării unui ideal, care încă din perioada călugărului de la Clairvaux nu mai era decât un mit. De altfel, comportamentul negativ al vechilor cruciaţi este un *topos* des răspândit printre cistercieni. Prin anii 1219-1223, *Dialogul despre miracole*, o culegere de istorioare edificatoare compuse de Cezar (+1240), duhovnicul novicilor din Mănăstirea Heisterbach din Renania, amintea că în timpul unei predici rostite de Bernard de Clairvaux în catedrala din Liège, un călugăr a auzit o voce cerească, care cerea să fie ascultată. Mesajul primit atunci de el deschidea două perspective: crucea expediţiei cruciate şi crucea ordinului cistercian. Călugărul alege bineînţeles cea de-a doua variantă pe care o considera mântuitoare, preferabilă celei cusute provizoriu pe o bucată de pânză. Cezar notează în încheiere că Hristos ne cere „să luăm crucea zilnic" (Matei 10, 38; Luca 9, 23), şi nu o dată sau de două ori pe an. Pentru autorul cistercian, morala este clară: vocaţia monahală este superioară în faţa votului cruciadei.

Autoritatea părinţilor de la Mănăstirea Cluny, Hugues cel Mare şi Petru Venerabilul, personalitatea unui Bernard de Clairvaux, entuziasmul fraternal al lui Dominic şi al lui Francisc de Assisi au desăvârşit ceea ce cunoaştem sub numele de reforma gregoriană. Libertatea Bisericii degajată de sub tutela puterilor laice, dar su-

pusă Romei, se conjugă în acest interval cu pacea, jurămintele cruciaţilor şi exigenţa convertitului în cazul ordinelor cerşetoare.

Prin această „lume latină" unită în jurul reformei gregoriene, dar angajată în campaniile militare din Orient, putem uneori să descoperim şi islamul cu inflexiunile sale majore din secolele al X-lea-al XIII-lea. În jurul anului 950, flota islamică domina deja marea, cu excepţia Mediteranei orientale: o incursiune fatimidă, pornită din Sicilia, reuşea în 934 să atace Genova. Numai că în trei secole schimbarea este totală: pe la anul 1250, latinii au devenit stăpânii Mediteranei, cucerind practic cele mai importante insule.

În ceea ce priveşte Imperiul Bizantin, după cucerirea Constantinopolului de către latini în 1204, el nu era mort, dar situaţia era inedită faţă de perioada anterioară: de la Constantin cel Mare imperiul coincidea cu capitala.[1] De aceea, în intervalul cuprins între 1202 şi 1261

[1] În locul Imperiului Bizantin, cruciaţii au creat Imperiul Latin de Constantinopol (1204-1261), punând rege pe Balduin de Flandra (1204-1205). Teritoriul capitalei a fost împărţit între Balduin şi dogele veneţian Enrico Dandolo, acesta din urmă fiind singur exceptat de la depunerea jurământului de vasalitate faţă de Balduin. În sfârşit, Veneţia primea insulele Ioniene, cea mai mare parte a insulelor din Marea Egee, Rodosul, Creta, spaţii importante din Peloponez şi Tracia. Astfel, cruciada a IV-a oferea Veneţiei posibilitatea deţinerii unui adevărat Imperiu colonial şi a unei hegemonii economice în regiune. Cucerirea şi jefuirea Constantinopolului din 13 aprilie 1204 şi crearea unui Imperiu Latin între 1204 şi 1261 la Constantinopol au contribuit la slăbirea gravă a Imperiului Bizantin, constituind una dintre cauzele principale ale cuceririi lui de către turci la 29 mai 1453. Efectul cel mai evident al acestei cruciade a fost însă ruptura definitivă a unităţii creştine. Ireparabilul în ochii bizantinilor fusese comis. Pentru ei, occidentalii până atunci suspecţi devin acum culpabili. În faţa „violenţei acestor barbari, spunea Nichita Choniates, nu ne rămâne decât să constatăm că ei nu aparţin lumii civilizate". Ortodoxia a devenit astfel vec-

s-a pus chiar problema renunţării la oraşul lui Constantin. Trebizonda, Epirul şi Niceea se considerau imperii aflate în exil, dar numai cel care a recucerit oraşul în 1261 s-a bucurat de o recunoaştere internaţională.[1] Trebizonda va rămâne în mod oficial un imperiu, subordonat însă celui de la Constantinopol, în timp ce Epirul,

torul esenţial al unui naţionalism din ce în ce mai exacerbat, ajungându-se un secol mai târziu să se vorbească până în îndepărtata Rusie de ororile comise de latini la Constantinopol.

[1] Pe ruinele Imperiului Bizantin, alături de Imperiul Latin de Constantinopol, s-au organizat într-o manieră feudală o serie de principate vasale: Regatul Tesalonicului, Ducatul Atenei şi al Tebei, principatul Ahaiei. Din Imperiul Bizantin mai rămâneau doar trei părţi, care păstrau încă statutul de independenţă: Imperiul Grec de Trebizonda (1204-1261), Imperiul Grec de la Niceea (1204-1261) şi despotatul de Epir. Imperiul de la Niceea a fost fondat de Teodor Laskaris (1204-1222), căruia i-a urmat energicul Ioan al III-lea Ducas Vatatzes (1222-1254). Era clar că latinii nu doreau existenţa acestui stat, de aceea armatele lor au declanşat o puternică ofensivă în Asia Mică. Din fericire, ei au fost nevoiţi să facă faţă unei puternice concentrări armate în Balcani, formată din greci şi bulgari, conduşi de ţarul Ioniţă Caloian. La bătălia de la Adrianopole din aprilie 1205, cruciaţii sunt zdrobiţi, împăratul Balduin ucis, iar Dandolo moare şi el la puţin timp după această dată. Evenimentul este considerabil, pentru că dominaţia occidentală în Orient cunoaşte un prim eşec, iar Imperiul de la Niceea este salvat. Pe viitor, Imperiul Bizantin pornind tocmai de la Niceea va reuşi să se reformeze, chiar dacă pentru acest lucru a fost nevoie de 50 de ani de confuzie, timp în care Imperiul Latin de la Constantinopol a supravieţuit unor condiţii penibile. Succesorul lui Balduin la Constantinopol a fost fratele său Henric, care la început a înregistrat unele victorii, dar în final a fost învins de Ioan Vatatzes. El a reuşit să cucerească Adrianopole şi a luat din mâna bulgarilor importante teritorii din Macedonia şi Tracia, precum şi Tesalonicul. Opera sa a fost desăvârşită de Mihail Paleologul în ziua de 25 iulie 1261, când Constantinopolul a fost recucerit din mâna latinilor, împăratul şi patriarhul latin refugiindu-se în Occident. Astfel, se prăbuşea Imperiul Latin, cel care de mai multă vreme ducea o existenţă dificilă: pentru a putea trăi, împăratul vindea sfinte moaşte şi se încălzea cu lemnul recuperat din construcţia propriului palat. La rândul său, Imperiul Bizantin recent reconstituit era acum un stat epuizat, care se va îndrepta după două secole de decadenţă spre ruină.

ce va dispărea după 1350, trebuia să se mulţumească cu titlul de despotat. După 1204, nu asistăm la o reînnoire a clasei conducătoare, iar aristocraţia niceeană şi epirotă va rămâne de fapt constantinopolitană şi va adera la proiectul de recucerire a provinciilor europene şi mai ales a capitalei. În acest context, nu trebuie neglijată nici aristocraţia provincială, care ar fi preferat perpetuarea unui stat modest, limitat la Anatolia. Mulţi arhonţi locali preferau în secolul al XIII-lea o autonomie sub tutelă turcească, în dauna unui centralism inhibator şi excesiv manifestat până atunci de Constantinopol. De aceea, unul dintre primele semne ale noii ordini, care se va instaura după 1261, a fost că sub autoritatea teoretică a capitalei recucerite, realităţile locale se vor manifesta tot mai vizibil, lăsând din ce în ce mai puţin spaţiu de intervenţie directă din partea împăratului. Ideea imperială nu murise, dar iniţiativele locale se afirmă într-un cadru social tot mai bine definit, iar arhonţii se vor detaşa de puterea centrală şi se vor acomoda autorităţilor celor mai apropiate.

Participanți, motivații și comportamente

Cruciadele au fost evenimente la care au participat un număr important de actori politici, ceea ce ne arată un interes major pentru declanşarea lor, dar şi multe divergenţe. Avem de-a face cu un conflict inevitabil între creştini şi musulmani, primii fiind plasaţi într-un plan eterogen cu o participare diversificată social: papalitatea şi Biserica Catolică, credincioşi, mai ales pelerini, baroni, conducători de state creştine din Apus şi basileul de la Constantinopol, precum şi oraşele italiene. La această sumară enumerare putem adăuga populaţiile locale, supuse implacabil pagubelor colaterale umane sau materiale, pe care le provoacă întotdeauna un război. Cruciadele au arătat şi un dezacord major între toţi actorii participanţi la acestea, produs al unei inevitabile ciocniri a civilizaţiilor, iar pe de altă parte au fost un test al capacităţii coexistenţiale între creştinătate şi islam. În mod evident, dorinţa recuceririi Locurilor Sfinte şi credinţa au fost principalele motivaţii pentru declanşarea acestor expediţii armate. La acestea se

adaugă voinţa papală de supremaţie asupra puterii civile, cruciadele fiind declanşate în perioada manifestării evidente a politicii teocratice romane: a se observa conflictul cu împăratul Frederic al II-lea.[1] Reacţiile violente şi brutalitatea de care au dat dovadă unii participanţi trebuie puse în contextul mentalităţii Europei medievale: conflict, brutalitate, lăcomie. Un exemplu pentru mentalitatea perioadei este Fulk Nerra, conducătorul comitatului de Anjou (centrul Franţei). În perioada în care a deţinut puterea el a fost antrenat în nenumărate războaie: a luptat, a uneltit pentru păstrarea independenţei faţă de monarhia franceză, şi-a atacat vecinii pentru pământ şi pradă. Era o persoană obişnuită cu violenţa pe câmpul de luptă, dar şi în afara acestuia, gata să-şi omoare soţia pentru adulter şi să pună la cale uciderea unui adversar. În acelaşi timp, era şi un creştin devotat, care-şi recunoştea pornirile brutale drept păcate, urmarea fiind una firească: pedeapsa veşnică. Cu speranţa că va fi iertat, el a făcut trei călătorii în Țara Sfântă, la ultima întinzându-se pe Sfântul Mormânt, locul morţii şi Învierii lui Hristos, dezbrăcat, cu o lesă în jurul gâtului, bătut de una dintre slugile sale în timp ce implora iertarea Fiului lui Dumnezeu.[2] El reprezintă un exemplu extrem

---

[1] Frederic al II-lea (1194-1250) a făcut parte din dinastia Staufenilor (descendent al lui Frederic I Barbarossa), a fost fiul împăratului Henric al VI-lea şi al Constanţei de Sicilia. Frederic a fost ales „Rex Romanorum" (rege al Romei) după dorinţa tatălui său, ceea ce i-a uşurat ascensiunea în anii 1211-1215 pe tronul de împărat, fiind unanim recunoscut după moartea împăratului Otto al IV-lea din dinastia Welfilor (1175-1218).

[2] B.S. Bachrach, „The pilgrimages of Fulk Nerra, count of the Angevins, 987-1040", în T.F.X. Noble şi J.J. Contreni (ed.), *Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages*, Kalamazzo, Michigan, SUA, 1987, pp. 207-217.

de viaţă medievală, de experienţă şi mentalitate, care evidenţiază forţele modelatoare ale perioadei premergătoare declanşării cruciadelor. Mulţi dintre cei care trăiau la începutul secolului al XI-lea se temeau că sunt martorii ultimelor zile, întunecate şi deznădăjduite. Spaima apocaliptică atinge apogeul în anul 1030, când se credea că împlinirea unui mileniu de la moartea lui Iisus prevestea Judecata de Apoi. O astfel de nelinişte poate conduce la formarea mentalităţii penitentului, care se amesteca şi cu amintirea colectivă a unui trecut paşnic şi prosper: epoca în care împăraţii creştini domneau în numele lui Dumnezeu, aducând în lume ordinea, în acord cu voinţa lui Dumnezeu.[1] În secolul al XI-lea, Constantin cel Mare şi Carol cel Mare erau încă modele, mulţi regi încercând să le calce pe urme, să le imite realizările, printre ei fiind şi cei care aveau să lupte în cruciade.[2] Un aspect ce nu trebuie neglijat poate fi şi faptul că ape-

---

[1] Guvernarea imperială romană asigurase stabilitatea şi abundenţa în Occident până la sfârşitul secolului al IV-lea d.Hr. În Răsărit, Imperiul Bizantin era condus de la Constantinopol. Între secolele al V-lea şi al VII-lea, Apusul a trecut printr-o perioadă confuză, condus de triburi barbare, însă în jurul anului 500, unul dintre aceste grupuri, francii, a obţinut controlul asupra nord-estului Galiei, construind un regat cu numele de Francia, de unde şi numele naţiunii moderne a Franţei. În jurul anului 800, un urmaş al acestor franci, Carol cel Mare (768-814), a unificat un teritoriu uriaş, incluzând o mare parte din Franţa, Germania, Italia şi Olanda de astăzi. De aceea el a emis pretenţia de împărat al Apusului. Carol cel Mare şi succesorii săi au readus siguranţa pentru o scurtă perioadă de timp, însă imperiul lor s-a destrămat sub povara disputelor dinastice şi a invaziilor repetate venite din partea vikingilor scandinavi şi a maghiarilor.

[2] Franţa a fost un centru major în ceea ce priveşte entuziasmul pentru cruciade. Nu toţi cruciaţii au fost francezi, dar contemporanii care au scris despre această perioadă, în special cei din afara Europei occidentale, au avut tendinţa de a-i considera pe toţi participanţii creştini la aceste războaie sfinte drept „franci" (în arabă ifranj). De aceea, de foarte multe ori cruciaţii stabiliţi în Orientul Apropiat sunt descrişi drept franci.

lul papei Urban al II-lea pentru toţi creştinii valizi a avut loc în ajunul sărbătorii Sfântului Nicolae, o perioadă friguroasă, de unde şi posibila reacţie a multora dornici să plece spre zone geografice mai calde.

Aşa cum am putut vedea şi în capitolul anterior, pe plan ideologic, în apelurile sau în predicile papale exista un puternic conţinut religios: cruciada era un act de pocăinţă tradiţională, acţiunea militară fiind un mijloc de obţinere a mântuirii. Motivele erau uneori contradictorii, de aceea aspectul unei astfel de călătorii aducea uneori cu pelerinajul, conform expresiei favorite a multor participanţi sau cu o expediţie militară. La apelul riscant „Domnul vrea!" au plecat la drum grupuri eteroclite: unii erau franci din nordul şi sudul Franţei de astăzi; alţii, germani sau italieni, lombarzi din nord sau longobarzi din sud. Printre cei prinşi de entuziasmul unei astfel de călătorii erau combatanţi cavaleri sau pedeştri şi simpli civili, mulţi copii, oameni bătrâni şi chiar femei însărcinate. Unii doreau să moară pentru Hristos pentru că şi El murise pentru ei. Unii cronicari ai acestei perioade afirmau chiar că oamenii cinstiţi puteau respira liniştiţi acum, pentru că toţi hoţii plecaseră în cruciadă. Acest elan popular este caracteristic primei cruciade, dar nu corespundea voinţei pontificale. Papa dorea înrolarea exclusivă a nobililor, ce aveau vocaţia de a lupta. De aceea, entuziasmul maselor s-a sfârşit printr-o tragedie: exterminarea participanţilor prin foame, sete, atacuri haotice etc. Spectacolul devine excepţional, un fel de transformare radicală a lumii. Aproape instantaneu un grup mare de oameni pare dezgustat de modul de viaţă dus până atunci şi abandonează castele, familii,

iar alții nu se sperie de nimic și sunt siguri de o minune: Dumnezeu le va oferi Sfântul Mormânt. Apelul lui Urban a găsit un auditoriu receptiv în toată Europa și datorită atmosferei religioase ce predomina în lumea latină. În Apus, creștinismul era o credință acceptată aproape universal, spre deosebire de societatea europeană modernă secularizată. Secolul al XI-lea era o perioadă profund spirituală, era un mediu în care învățătura creștină influența multe aspecte ale vieții umane, de la naștere și moarte la somn și mâncare, căsătorie și sănătate. În interiorul acestei structuri tradiționale a credinței mulți considerau că-și puteau răscumpăra păcatele prin întemeierea de mănăstiri, unde călugării să se roage pentru ei sau să obțină mântuirea prin pelerinaj, o convingătoare formă de penitență. Pelerinii latini călătoreau până la destinații mai puțin îndepărtate, precum Roma și Santiago de Compostela, sau la sanctuare și biserici locale, însă Ierusalimul s-a impus destul de repede drept cea mai venerată destinație. Sfințenia lui se putea observa și din faptul că în hărțile Evului Mediu orașul era plasat drept centrul lumii. Asemenea elemente au influențat direct reacția entuziastă la propovăduirea cruciadelor, pentru că războiul sfânt era prezentat drept o formă de pelerinaj armat, un pelerinaj care avea drept obiectiv Ierusalimul.[1]

Analele de la Würzburg descriu complexitatea motivațională a cruciaților, adăugând și lăcomia. Foarte mulți

---

[1] Thomas Asbridge, *Cruciadele. Istoria războiului pentru eliberarea Pământului Sfânt*, trad. Cornelia Dumitru și Miruna Andriescu, ed. Polirom, Iași, 2013, p. 24. Mai mult la B. Hamilton, *Religion in the Medieval West*, Londra, 1986; C.H. Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, ediția a III-a, Londra, 2001; C. Moris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West: From the Beginning to 1600*, Oxford, 2005.

plecau pentru a scăpa de sărăcie şi de creditori: „Intenţiile bărbaţilor acestor trupe amestecate erau variate. Unii, avizi de noutate, doreau să descopere pământuri străine. Alţii, împinşi de sărăcie şi suferind de privaţiuni, doreau să se bată nu numai cu adversarii crucii, dar şi cu prietenii creştinilor, pentru a scăpa de mizerie. În sfârşit, alţii doreau să scape de povara datoriilor, de slujirea seniorilor, de pedepsele pentru crime: ei simulau o dorinţă sfântă, dar voiau să plece pentru a scăpa de urmărire. Cu greu puteai întâlni pe cineva care nu-şi pleca genunchiul lui Baal, dar care era ghidat de o dorinţă sfântă şi mântuitoare. Aceştia erau gata să-şi verse sângele prin dragostea pentru măreţia divină şi pentru binele Sfântului sfinţilor. Să lăsăm această problemă judecăţii lui Dumnezeu, singurul care poate cunoaşte inimile."[1] Conform aceloraşi *Anale*, fariseismul şi numărul destul de mare de criminali, amestecat cu cruciaţii cinstiţi, simulau o evlavie de faţadă. Manifestarea supremă a orgoliului, falsa pietate erau adesea denunţate. Superficialitatea era opusă adorării sincere a lui Dumnezeu, Căruia sufletul se abandonează cu toată smerenia. De aceea, conform diferiţilor cronicari, cavalerii celei de a doua cruciade se mulţumeau cu un cult mai degrabă exterior fără vreo incidenţă asupra trăirilor interne. De aceea, ei se încredeau în propria putere, aroganţă care s-a dovedit fatală, aducând în mod firesc pedeapsa lui Dumnezeu: „Ei nu şi-au pus încrederea în Dumnezeu, ci în propriile lor forţe... Ei au înţeles repede că omul nu poate triumfa prin propria sa vigoare, ci duşmanii săi vor fi înfrânţi de

[1] *Analles de Würzburg*: „Annales herbipolenses" ed. G.H. Pertz, în *Monumenta Germaniae historica*, SS 16, ed. Deutsches Instituts für Erforschung des Mittelalters, Hanovra, 1859, p. 3.

Domnul" (v. Isaia II, 9-10)[1]. Cel care consemnează faptele mănăstirii benedictine, Sfântul Bertin din Flandra, subliniază printre altele şi lipsa de credinţă a cruciaţilor: „Ei obţin puţine rezultate, chiar nici unul, pentru că nu în puterea calului este voia Lui, nici în cel iute la picior bunăvoinţa Lui. Bunăvoinţa Domnului este în cei ce se tem de El şi în cei ce nădăjduiesc în mila Lui" (*Psalmii* 146, 10-11). Ţara Sfântă nu trebuie apărată de păgâni prin forţă, ci prin miracole".[2]

În aceste citate, dar şi în alte texte din istoriografia medievală, putem observa că providenţialismul se aplică într-un mod particular cruciadelor. Locurile Sfinte au un rol capital în istoria mântuirii. Hristos veghează în mod special asupra lor. Viitorul lor poate fi incert, o taină pentru înţelegerea umană, dar, dacă doresc să păstreze Ţara Sfântă, creştinii trebuie să facă dovada unei credinţe puternice, capabilă să mute şi munţii şi să facă minuni asemenea călugărului Mănăstirii Sfântului Bertin. Într-un cuvânt, comportamentul trebuie să fie ireproşabil.

Concluzia este repede contrazisă de *Cronica de la Peterhausen,* o mănăstire din oraşul Constantz, unde comportamentul cruciaţilor se dovedeşte contradictoriu: „La început ei au acţionat smerit, cu frică de Dumnezeu şi paşnic. De aceea, totul le reuşea. Apoi, căzând în orgoliu, au început să tâlhărească, şi mai multe necazuri s-au abătut asupra lor."[3] Mulţi au murit pe drum, în chi-

---

[1] *Annales d'Egmond*: „Annales egmundenses", *Fontes egmundenses,* ed. O. Oppermann, Utrecht, 1933, p. 154.

[2] *Gestes des abbés de Saint-Bertin:* „*Gesta abbatum Sancti Bertini Sithiensium*", ed. O. Holder-Egger, în *Monumenta Germaniae historica*, SS 13, Hanovra, 1881, p. 664.

[3] *Chronique de Peterhausen*: „Casus monasterii Petrishusensis recogniti, a. 1134-1156 şi 1165", ed. O. Abel şi L. Weiland în *Monumenta Germaniae historica*, SS 20, Hanovra, 1881, pp. 621-683.

nuri groaznice, dar scopul primei cruciade a fost atins: recuperarea Ierusalimului din mâinile turcilor împreună cu o mare parte din Asia Mică, din care unele cetăţi erau înapoiate împăratului bizantin Alexie I Comnenul, iar altele păstrate de conducătorii franci.

În *Istoria englezilor*, Henri de Huntingdon (+1154), arhidiacon de Lincoln, dispreţuia puterea armatelor împăratului Angliei şi a regelui Franţei, care avansau cu multă semeţie sub conducerea şefilor, dar care nu ajungeau la nici un rezultat, căci Dumnezeu nu-i lua în seamă. După ce prezintă eşecul acestei armate în faţa zidurilor Damascului şi „nimicirea sa precum o pânză de păianjen", el îi compară cu cea mai modestă flotă anglo-normandă, condusă însă de Dumnezeu Atotputernicul, care reuşeşte să-i înfrângă pe musulmanii din Lisabona şi Almeria. În sprijinul afirmaţiilor sale, Henri aminteşte de un citat din Epistola lui Iacov: „Dumnezeu celor mândri le stă împotrivă, iar celor smeriţi le dă har" (Iacov 4, 6).[1]

Între credincioşi întâlnim şi alte situaţii foarte diferite. Marea majoritate dintre ei nu cunoştea jocul politic şi dedesubturile lui, plecând cu mult entuziasm spre zone îndepărtate despre care îi vorbea predicatorii. Trebuie reamintit şi faptul că participanţii la cruciade beneficiau, prin decizii pontificale, de un statut spiritual şi juridic important, cu privilegii care-i diferenţiau de cei care nu se înrolau în aceste expediţii. O codificare a acestor dispoziţii a avut loc la Conciliul de la Latren din 1215, condus de papa Inocenţiu al III-lea[2]: iertarea tuturor pă-

[1] Henri de Huntingdon, *Historia Anglorum: The History of the English People*, Oxford, 1996, p. 27.

[2] Papa Inocenţiu al III-lea (1160 sau 1161-1216) a fost papă al Romei în perioada 8 ianuarie 1198 până la moartea sa, la 16 iulie 1216.

catelor, chiar şi în cazul uciderii fără mărturisire publică, protecţia Bisericii pentru bunurile şi familia cruciatului pe întreaga durată a absenţei acestuia, dar nu era acceptată violarea jurământului cruciatului, într-o astfel de situaţie fiind aplicată anatema, adică scoaterea celui în cauză în afara comunităţii creştine.[1] La întoarcere cruciatul trebuia să deţină un atestat emis de autorităţile Ţării Sfinte cu privire la participarea sa reală la cruciadă. Privilegiile care corespundeau unei amnistii totale au suscitat vocaţii noi, oameni care vedeau noi oportunităţi de îmbogăţire. Luarea crucii era în strânsă legătură cu o recompensă. Privilegiile au fost treptat extinse la toţi cei care se instalau în Ţara Sfântă, comercianţi în special. Hotărârea de a pleca în cruciadă implica şi portul unui însemn clar, cel al Sfintei Cruci, de culoare roşie, cusut pe umărul drept, de dimensiuni variabile. Acest semn va dispărea după 1204. Mulţi dintre cruciaţi aveau şi însemnul pelerinului: un baston.

Dintre cele opt cruciade, prima a fost marcată profund de aspectul mistic. De foarte multe ori se treceau sub tă-

[1] În 1095, mai precis cu o sută douăzeci de ani mai înainte, papa Urban al II-lea, la conciliul de la Clermont, cel care a proclamat prima cruciadă, a schiţat câteva canoane, adevărate directive de organizare. În 1215, al IV-lea Conciliu de la Lateran, organizat de papa Inocenţiu al III-lea, preluând cele stabilite în 1095, fixa principalele elemente ale cruciadei: jurământul, indulgenţele temporale sau spirituale, finanţarea, recrutarea soldaţilor, predica şi bulele papale, toate înscrise şi în faimoasa enciclică *Quantum praedecesores* dinaintea celei de a doua cruciade. Aşadar, pe viitor exista un ansamblu de reguli, elaborate conform unei tradiţii. Ele cereau autorizarea papală printr-o bulă, determinau modalitatea de predicare, autorii predicii, ceremonialul luării crucii. De asemenea, mai erau fixate condiţiile şi cuantumul de taxe ce trebuiau colectate pentru cler. Nu era uitat statutul cruciaţilor, privilegiile, forma de jurământ. Noile dispoziţii adoptate la Lateran au fost înscrise în canonul intitulat *Ad liberandam*.

cere rolul şi participarea femeilor la aceste expediţii militare, pentru că nu erau privite cu ochi buni de papă, dar ele au fost numeroase: soţii de cavaleri sau maici, unele au jucat chiar şi un rol politic, precum Aliénor sau Eleonora de Aquitania, care-şi însoţeşte soţul, pe Ludovic al VII-lea al Franţei, în cruciada a doua.[1]

Creşterea demografică a avut de asemenea un efect motivaţional important. Pentru mulţi participanţi găsirea unor noi domenii, care să le asigure un trai decent, reprezenta un deziderat important. În schimb, pentru cei numiţi mai târziu „baroni", adică cei aflaţi pe o treaptă superioară a ierarhiei feudale, hotărârea de a pleca avea consecinţe grele din punct de vedere financiar, mai ales într-o perioadă în care economia monetară era restrictivă, veniturile seniorilor provenind mai ales din natură, adică recolte: „Multă vreme am locuit în pământul Romaniei, dar am fost pelerin în ţările de dincolo de mare, unde am trecut prin grele încercări şi am suferit boli grave."[2] În plus, seniorul trebuia să plece echipat: cal, arme, fără a mai lua în calcul cheltuielile de transport şi hrană. Astfel, Godefroy de Bouillon, pentru a-şi asigura bugetul necesar propriului echipament şi al vasalilor săi, şi-a vândut o parte însemnată din bunuri şi probabil că nu s-a mai gândit să se întoarcă. Pentru procurarea banilor lichizi mulţi îşi lăsau pământurile drept garanţie, mai ales mănăstirilor deţinătoare la vremea aceea de importante fonduri. Înrolarea în cruciade presupunea şi un muratoriu, adică suspendarea rambursării datoriilor şi a dobânzilor. În secolul al XII-lea,

---

[1] Philippe Delorme, *Aliénor d'Aquitaine*, ed. Tallandier, Paris, 2011.
[2] Claude Lebedel, *Les croisades*, ed. Ouest-France, Rennes, 2011, p. 52.

entuziasmul a mai scăzut, de aceea Biserica şi regii au preluat problema finanţării: între 1166 şi 1185, Ludovic al VII-lea introduce un impozit special destinat acestor expediţii; în 1188, Henric al II-lea al Angliei şi Filip August au creat „dijma saladină" plătită de cler şi de papă, precum şi de laicii rămaşi acasă.[1] În 1201 s-a atins o nouă etapă în colectarea de fonduri pentru cruciade, regii francezi şi englezi introducând impozitul de 40% din recolte. O iniţiativă asemănătoare întâlnim şi la Roma, unde în 1199 acelaşi procent de 40% pe toate veniturile bisericeşti ar fi trebuit să fie vărsat în cheltuielile pentru expediţiile din Orient. Transferul fondurilor se făcea în general prin intermediul ordinelor militare şi mai ales prin cel al templierilor.

Cine erau conducătorii cruciadelor? În general suverani, precum împăratul Sfântului Imperiu Romano-German, care nu vedea cu ochi buni politica teocratică a papalităţii. Pentru el, papa şi împăratul erau puteri paralele, una în fruntea puterii spirituale, cealaltă în fruntea celei temporale, fiecare cu domeniul ei. Cruciada era un eveniment major la care împăratul nu se gândea să renunţe, ci ţinea la locul său. Uneori erau şi excepţii, ca în cazul împăratului Frederic al II-lea, când lucrurile au luat o turnură specială. Regii Franţei şi ai Angliei ţineau şi ei mult la poziţia lor, fără să uite de gestionarea propriilor interese: nu doreau să plece în cruciadă decât atunci când erau siguri că proprietăţile nu le sunt

[1] Dijma saladină introdusă pentru a lupta împotriva lui Saladin. Saladin sau Salah al-Dîn (1138-1193) a fost primul sultan ayyubid al Egiptului şi al Siriei. A condus opoziţia musulmană împotriva francilor şi altor cruciaţi din Levant. În ciuda faptului că era adversarul principal al cruciaţilor, cronicile creştine menţionează acţiunile sale onorabile, câştigând respectul multora, mai ales al lui Richard Inimă de Leu.

ameninţate. În anumite situaţii, o eventuală constituire a unui domeniu în Orient nu reprezenta o motivaţie. Filip August al Franţei declara după cucerirea cetăţii Acra în 1191: „Eu spun că noi am venit aici nu pentru a avea un pământ, nici pentru a lua casa cuiva; noi am venit pentru Dumnezeu şi pentru a cuceri regatul de la Ierusalim, pe care sarazinii l-au luat de la creştini şi pe care noi trebuie să-l înapoiem în mâinile creştinilor."[1] În schimb, Richard Inimă de Leu, fiul lui Aliénor de Aquitania, fosta soţie a lui Ludovic al VII-lea, a transformat a treia cruciadă într-un adevărat câmp de luptă între Franţa şi Anglia, cu atât mai mult cu cât în drumul său spre Orient nu a uitat de propriile interese şi a cucerit Ciprul, la vremea aceea sub stăpânire bizantină. Comportamentul său agresiv şi plin de ură i-a exasperat pe cruciaţi, urmarea fiind uşor previzibilă, el fiind capturat la întoarcere de ducele Austriei şi reţinut ca prizonier până în momentul achitării unei taxe de răscumpărare.

În cazul basileilor bizantini, cruciadele au provocat multă nelinişte, desfăşurarea evenimentelor dovedind că acest sentiment era justificat. Coexistenţa celor două motivaţii, susţinerea Bizanţului împotriva otomanilor şi recucerirea Ţării Sfinte puneau deja o problemă în sine, la care se mai adăuga şi voinţa deliberată a unor seniori de a forma noi principate. Într-o primă fază, basileul era mulţumit, pentru că prin campania cruciaţilor avea un ajutor militar preţios, în schimbul căruia se urmărea o apropiere, pe plan religios, de Roma. Principalul obiectiv al Bizanţului rămânea însă utilizarea în favoarea sa a forţei militare cruciate. A recunoaşte pe

[1] Claude Lebedel, *op. cit.*, p. 55.

împăratul bizantin drept suzeran de către baronii franci era un fapt esenţial, numai că ei se loveau de obstacolul sistemului feudal: aveau deja un suzeran în persoana regelui Franţei sau a împăratului ori regelui Angliei. Cel mult, se putea obţine un jurământ de fidelitate.

După proclamarea Regatului Ierusalimului şi respingerea de către baronii franci a legăturii de vasalitate cu papa, în Ţara Sfântă s-a creat un sistem feudal autonom, varianta unei legături de acelaşi tip cu Bizanţul fiind exclusă. Primele dificultăţi au apărut încă de la început, cu ocazia primei cruciade, în cazul Ciliciei, Edesei şi Antiohiei. În aceste trei cazuri, conducătorii cruciaţi şi-au exprimat în mod clar intenţia nerespectării jurământului de fidelitate şi dorinţa de a rămâne în teritoriile cucerite. La sfârşitul anului 1097, Balduin de Boulogne cucereşte Cilicia şi se autoproclamă principe al Edesei. Un exemplu mult mai grav este în cazul Antiohiei, cea mai importantă cetate bizantină din nordul Siriei până la sosirea turcilor din 1085. Normandul Bohemond reuşeşte s-o preia, invocând printre altele motive de ordin religios: lupta împotriva „ereticilor” greci, siriaci şi iacobiţi, care oferă o perspectivă nouă, de latinizare, prin expulzarea episcopilor bizantini şi acordarea de privilegii comerciale oraşelor italiene.

Astfel, într-un timp scurt, cuceririle cruciate sunt organizate într-o manieră absolut diferită faţă de planurile iniţiale. În 1137, împăratul bizantin Ioan Comnenul lansează o ofensivă asupra Antiohiei. Principele de atunci, Raymond de Poitiers, sub presiunea regelui de la Ierusalim, acceptă depunerea unui jurământ de credinţă faţă de basileu. În 1142, Bizanţul adresează un nou ultima-

tum pentru predarea oraşului, în schimbul unui ajutor pentru cucerirea Alepului. În afara motivaţiilor politice, conflictul dintre bizantini şi cruciaţi era şi unul religios: fiecare etapă a cuceririi teritoriilor bizantine corespundea înlocuirii ritului oriental cu cel latin. În plus, Ioan Comnenul ridică şi problema Ierusalimului, vechi teritoriu bizantin, dar cruciaţii refuză cu obstinenţă punerea în practică a tratatului de fidelitate semnat în 1097, care prevedea cedarea teritoriilor cucerite Bisericii Bizantine şi basileului. Opoziţia era însă totală în condiţiile în care pericolul militar turc subzista. Aici se află şi una dintre cauzele eşecului cruciadelor şi a dispariţiei trei secole mai târziu a Constantinopolui căzut la 1453 sub turci.

La cererea papei, în 1122, Veneţia accepta construirea unei flote capabile să transporte în Ţara Sfântă în jur de 15000 de soldaţi şi 300 de cai. În acelaşi timp, împăratul bizantin Ioan Comnenul anula acordul comercial cu Veneţia, context în care dogele a îndreptat propria flotă spre Acra în 1123. Cruciaţii i-au cerut acum să-i scape de flota egipteană, care ameninţa Jaffa. Astfel, forţele veneţiene i-au învins pe egipteni la Ascalon în mai 1123. Apelul cruciaţilor este reînnoit şi în cazul cuceririi cetăţii Tyr, noul tratat fiind negociat în schimbul unui alt acord comercial semnat de doge, patriarhul Ierusalimului şi reprezentantul cruciaţilor în 1124. Actul prevedea multe avantaje economice şi comerciale pentru veneţieni, aplicabile deja din iulie 1124, când Tyrul este cucerit, iar populaţia musulmană avea de ales între a părăsi cetatea şi a rămâne sub protecţia noilor autorităţi. La Acra şi Tyr, veneţienii au beneficiat de o extrateritorialitate şi de o exceptare totală de taxe pe im-

porturi şi exporturi, situaţie revendicată şi de Genova şi Pisa.[1]

Pentru lumea arabo-musulmană, o bună perioadă de timp incursiunile cruciaţilor au fost percepute drept o prelungire a tentativelor bizantine de recuceriri teritoriale. Însă în 1171, Saladin, această personalitate legendară, preia puterea la Cairo, eliminând regimul fatimid, şi reuşeşte reunificarea Egiptului şi a Siriei, iar în 1187 cucereşte Ierusalimul. Această mişcare unitară a fost însă temporară, pentru că lumea arabo-musulmană a fost nevoită să facă faţă începând cu secolul al XIII-lea unui pericol mai mare decât cel al cruciaţilor: apariţia în zonă a mongolilor, care vor cuceri Bagdadul în 1254. De fapt, cruciaţii nu au ajuns niciodată în inima lumii musulmane, de aceea Islamul a considerat evenimentele din Palestina primului secol de cruciade drept marginale.

Un alt grup de actori princiari pentru această perioadă au fost populaţiile locale. Care erau şi ce puteau aştepta de la cruciaţi? Printre acestea pot fi amintite mai multe grupuri: ortodocşii, legaţi de Bizanţ şi aflaţi în opoziţie

---

[1] Comerţul occidental a cunoscut o dinamică importantă odată cu afirmarea ambiţiilor economice ale Veneţiei. Cetatea condusă de un doge cu o autonomie politică recunoscută în 1095 avea ca obiectiv principal, în ciuda opoziţiei papale, dezvoltarea unui comerţ triunghiular: Veneţia-Bizanţ-Islam. Corăbiile veneţiene erau deja prezente în secolul al X-lea în porturile siriene şi egiptene, unde făceau comerţ mai ales cu sclavi. Cu un decalaj de un secol, portul Bari, recucerit de bizantini din mâinile sarazinilor, şi portul Amalfi aveau o politică comercială asemănătoare, numai că pierderea sudului Italiei de către Bizanţ în 1071 a diminuat rolul celor două cetăţi maritime. De situaţie au profitat Pisa şi Genova. Obiectivul oraşelor maritime italiene era asigurarea unui sprijin logistic pentru transportul şi aprovizionarea cruciaţilor în schimbul exceptării de taxe şi al altor beneficii comerciale. Interdicţiile de ordin religios nu au împiedicat schimburile comerciale dintre aceste cetăţi şi musulmani: săbiile fabricate în Apus erau vândute lui Saladin.

cu Roma prin rit şi credinţă, şi evreii. În sfârşit nestorienii, în număr mai mic, par mai puţin ameninţaţi de prezenţa apuseană în zonă. Pentru musulmani ei puteau fi îngrijoraţi de ameninţarea imposibilităţii practicării propriei credinţe, iar emirii locali că-şi vor pierde din teritorii şi astfel din putere. Prin contactul cu populaţia locală cruciaţii nu se puteau aştepta la un sprijin important din partea acesteia, ignorând ceea ce noi numim astăzi într-un limbaj modern situaţia geopolitică cu implicaţii religioase complexe şi obiceiuri de viaţă diferite.

În acest context, putem spune că raporturile dintre bizantini, latini şi musulmani au cunoscut transformări uneori derutante. Astfel, după prima cruciadă, occidentalii nu puteau înţelege atitudinea favorabilă musulmanilor. Reacţia pare firească dacă luăm în consideraţie mărturia lui Ibn al-Qalânisi, de la sfârşitul anului 1110, când Alexie I trimitea o delegaţie la Bagdad, cu o invitaţie adresată musulmanilor: „să se unească pentru a-i goni pe francii din Siria", rugându-i „să-şi mobilizeze forţele pentru a pune capăt acestui amestec, care a luat proporţii serioase şi a depăşit limitele tolerabile". Scrisoarea se încheia astfel: „Să ne unim pentru a-i înfrânge pe franci şi să avem o cauză comună pentru a elimina aceste regate!"[1] Planul acestei alianţe între bizantini şi musulmani, ce reiese din acest text, ne face să înţelegem mai bine că, prin reproşul adus grecilor, latinii nu înţelegeau că fraţii lor creştini încercau să scape, în funcţie de evenimentele conjucturale, de doi adversari la fel de puternici, iar alianţele deveneau fluctuan-

[1] Ibn al-Qalânisi, *Dhail taʾrîh Dimashq* (Apendice la istoria Damascului), ed. Amedroz, Leyde, 1908, p. 173.

te. Cu privire la acest episod relatat de istoricul arab, Ana Comnena este însă mult mai discretă, plasându-l în 1111, după o gravă înfrângere a sultanatului de Rum în faţa bizantinilor lui Alexie. Cu toate acestea, Ana subliniază două fapte, pe care latinii nu le puteau califica decât inadmisibile: atitudinea pacifistă a sultanului, care atunci când „a aflat de înfrângerea atâtor trupe, a trimis imediat la împărat soli care să ceară pacea, recunoscând totodată că de multă vreme voia să vadă domnind pacea între musulmani şi romei”[1], şi mai ales că alianţa islamo-bizantină făcea parte din mijloacele „prin care (Alexie) încerca să stăvilească elanul celţilor”.[2] Aşadar, după câţiva ani de cruciadă, latinii îşi formaseră o imagine caricaturală despre bizantini: grecii sunt complici cu musulmanii şi le cer ajutorul împotriva altor creştini.

Pentru a înţelege cum de s-a ajuns la o astfel de părere la începutul secolului al XII-lea, este suficient să ne reamintim de viziunea despre războiul sfânt a bizantinilor, antitetică faţă de latini, să înţelegem mai bine circumstanţele politico-economice ale cruciadelor, cu caracterul lor agresiv, şi apoi să ne dăm seama de viziunea restrictivă a unei relaţii deteriorate deja începând cu 1054. În secolul al XIII-lea, partizanii unirii între cele două Biserici considerau că despărţirea a dus la pedeapsa divină, Dumnezeu sancţionând hotărârea de la 1054 prin turci, care au realizat nenumărate victorii. Această situaţie i-a sensibilizat pe bizantini şi latini să încerce restaurarea unităţii, punct de vedere susţinut de Pa-

[1] Ana Comnena, *Alexiada*, trad. Marina Marinescu, ed. Minerva, Bucureşti, 1977, vol. II, XIV, III, 7, p. 269.

[2] *Ibidem*, XIV, IV, 4, p. 273. Prin celţi Ana Comnena desemna adesea pe franci.

triarhul Ioan Vekkos la 1274, cel care l-a determinat pe Mihail al VIII-lea să aprobe efemera unire de la Lyon.[1] Concluzia la care ajungea patriarhul era una clară: cât va dura schisma, Dumnezeu Îşi va întoarce faţa de la poporul Său, însă prin unirea dintre Biserici creştinii vor fi din nou învingători asupra necredincioşilor. Acest gen de argumentare este, în secolul al XIII-lea, propriu unioniştilor, în timp ce antiunioniştii considerau că nu numai invaziile musulmane erau o consecinţă a pedepsei lui Dumnezeu pentru separarea dintre Biserici, ci şi abaterile de la învăţătura de credinţă. [2]

Revenind la perioada de început a cruciadelor, pe baza surselor existente, putem vedea că Bizanţul, prin Alexie I, la începutul domniei sale, nu putea reuşi prin mijloace proprii recucerirea teritoriilor din Anatolia. În această regiune situaţia era destul de complicată, iar imperiul dădea dovadă de lipsă de clarviziune în raporturile cu lumea islamică. Astfel, atunci când Suleiman[3] cucereşte Antiohia de la principele armean Filaret[4], moare în războiul cu emirul Alepului din 1086, Alexie

[1] Referindu-se la amputarea fizică a teritoriului roman, Ioan Vekkos spunea că: „dezastrul celor două Biserici, pe care necredincioşii descendenţi ai lui Agar le-au ruinat şi le-au jefuit, este cauzat de schisma dintre cele două Biserici", Ioan Vekkos, *Sur l'Union des Eglises*; *P.G.* CXLI, col. 44. Acelaşi patriarh adăuga: „atâta perversitate este în această schismă, încât a poluat totul în jur", Ioan Vekkos, *op. cit.*, col. 16.

[2] Vezi corespondenţa Patriarhului Atanasie: „dacă atacul a avut loc, spunea părintele, acest lucru a avut loc din cauza îndepărtării ortodocşilor de învăţătura lui Dumnezeu, care a făcut din preceptele evanghelice legi sfinte. Nimeni nu ignoră faptul că din pricina păcatelor noastre ismaeliţii sunt stăpâni ai oraşelor creştine", Athanase, *Lettres*, *P.G.* CXLII, col. 496 şi 509.

[3] Suleiman-Şah a fost sultanul de Rum între 1077 şi 1086.

[4] Filaret Vahram (Brachamios, Bachamios – în textele greceşti) de origine armeană, după ce a slujit pe Roman al IV-lea Diogene, de la care a primit şi titlul de curopalat, a refuzat să se supună lui Mihail al

alege să fie de partea regentului Abu'l-Qasîm şi nu ia în serios oferta lui Malik-Şah, care după Ana Comnena „a trimis la împărat pe Siaus[1], propunându-i alianţă printr-o căsătorie şi i-a făgăduit ca, dacă ajungeau la o înţelegere, să-i recheme pe turci din ţinuturile de coastă, să-i înapoieze cetăţile şi să-i vină în ajutor din tot sufletul".[2] De fapt, principalul pericol pentru bizantini în vremea lui Alexie I era conjuncţia dintre ameninţările locale (Abu'l-Qasîm, emirul Smirnei-Tchaka) şi un alt popor turc, pecenegii, stabiliţi între Dunăre şi Balcani şi invadând Tracia pe la 1086. În această perioadă de criză majoră pentru Bizanţ, contele Robert de Flandra trece pe la Constantinopol, etapă obligatorie în pelerinajul său spre Ierusalim, promiţând ajutor împăratului, care la rândul său apelase şi la papă.[3] Acest lucru îl putem observa tot din mărturia Anei Comnena, care ne spune că în ajunul bătăliei de pe 29 aprilie 1091, când pecenegii au fost înfrânţi la Muntele Lebunion, împăratul a refuzat să negocieze cu duşmanul pentru că „voia să-i ţină în aşteptare până la sosirea armatei de mercenari, pe ca-

---

VII-lea, înfiinţând în 1078 un principat independent ce cuprindea Tarsul, Mopsuestia, Anazarba, Edesa şi Antiohia.

[1] Siaus nu desemna un nume propriu, ci era vorba despre un ciauş, adică un sol, un trimis. Ana Comnena foloseşte frecvent ca nume proprii denumiri de funcţii şi demnităţi.

[2] Ana Comnena, *op. cit.*, VI, IX, vol. I, p. 241. Alexie credea într-o eventuală convertire a trimisului şi după aceea să recupereze Sinope, în cazul, în care Malik-Şah ar fi acceptat alianţa. „Împăratul l-a primit pe sol şi a citit scrisorile sultanului, apoi, fără să spună un cuvânt despre căsătorie, văzând că Siaus (solul) era un om inteligent, l-a întrebat de unde se trăgea şi cine erau părinţii lui. Spunându-i acesta că mama sa era din Spania şi mărturisindu-i că tatăl său era turc, împăratul s-a străduit să-l facă să primească Sfântul Botez."

[3] Potrivit surselor occidentale, Alexie ar fi adresat în 1091 scrisori papei Urban al II-lea, cerându-i ajutorul.

re o aştepta să vină de la Roma".[1] Indiferent de planurile unor alianţe conjuncturale, ce era mai rău a trecut, iar turcii au rezolvat celelalte probleme: cu puţin înainte de moartea sa, Malik-Şah l-a eliminat pe Abu'l-Qasîm, în timp ce în 1093, sultanul de Rum, Kîlîdj Arslan, l-a omorât pe Tchaka. Din acest moment, Alexie I putea să treacă la un program de recuceriri, conform unei scheme de atâtea ori probate de predecesorii săi. Din păcate, Bizanţul se pare că nu a reuşit să facă o analiză completă a stării de fapt prin care trecea, existând clar o diferenţă între programul său tradiţional şi mijloacele de punere în practică, între teocraţia imperială şi realitatea istorică.[2] Era în noul context geopolitic şi o aducere-aminte a unor evenimente anterioare, precum cele din 626 sau 717, în care purtarea de grijă a lui Dumnezeu salvase oraşul lui Constantin, aşa cum se întâmpla şi acum în conflictul cu pecenegii. Noile evenimente păreau încurajatoare pentru bizantini numai că normanzii lui Robert Guiscard împreună cu fiul său Bohemond au debarcat în 1081 pe coasta Epirului cu intenţia declarată de a cuceri chiar Constantinopolul.[3] De aici şi dificultatea unei alegeri corecte între un ajutor aşteptat (latinii) şi un adversar cunoscut (musulmanii), o ecuaţie politică pe care Alexie trebuia s-o rezolve ţinând seama şi de un conflict mai vechi cu latinii (normanzii). Împăratul

---

[1] Ana Comnena, *op. cit.*, vol. II, VIII, V., p. 17.

[2] Când Alexie I îi atacă pe pecenegi, „el nu se bizuia de fapt pe războinici, pe cai sau pe maşini de război, ci se încredinţa Celui de Sus. Aceste rugăciuni au durat până către miezul nopţii". Ana Comnena, *op. cit.*, vol. II, VIII, V, p. 18.

[3] Goffredo Malaterra, biograful lui Guiscard, declara că normandul „dorea să ajungă până la Bizanţ, să ia coroana, sceptrul şi însemnele imperiale, să devină el împărat", vezi G. Malaterra, *De rebus Gestis Rogerii Comitis* III, 13, Bologna, 1917.

credea în motivaţiile religioase ale latinilor, dar nu putea uita războaiele cu normanzii, şi era greu de evitat amalgamul dintre cuceririle simple şi un pelerinaj masiv, armat, în spaţiul bizantin: „Latinii, care, la fel ca Bohemond şi ai săi, ţinteau de multă vreme spre imperiul romeilor şi voiau să-l cucerească, pe motiv că ascultau predicile lui Petros, aşa cum se spunea, au pus la cale această mare mişcare, înşelându-i pe cei mai încrezători şi, prefăcându-se că pleacă în expediţie împotriva turcilor pentru a elibera sfântul mormânt, şi-au vândut moşiile."[1] De aceea, sosirea, la puţin timp după această relatare, a lui Bohemond la Constantinopol nu făcea decât să reamintească imagini mai vechi şi să-l determine pe Alexie să creadă cu adevărat că principele latin avea planuri ascunse: „Astfel, când Bohemond a sosit, împăratul l-a primit zâmbind, s-a interesat cum a călătorit şi l-a întrebat unde îi lăsase pe ceilalţi conţi. Bohemond a răspuns la toate întrebările după cum socotea că este mai bine; împăratul, în mod elegant, i-a amintit ce făptuise odinioară împotriva Dyrrachiumului şi Larissei şi de duşmănia de altădată.[2]

Reflecţiile Anei Comnena cu privire la tatăl său, după moartea lui Bohemond din 1111, când Tancred se crampona de Antiohia, în loc să o cedeze bizantinilor, clarifică motivele pentru care împăratul îi ajutase pe cruciaţi, dar avea şi reţineri cu privire la ce va urma: „După moartea lui Bohemond, Tancred a păstrat în mână Antiohia, pe care o socotea cu totul proprietatea lui, luând-o de sub puterea împăratului; împăratul se gândea

[1] Ana Comnena, *op. cit.*, vol. II. X, VI, 7, p. 91.
[2] *Ibidem*, vol. II, X, XI, 1-2, pp. 109-110.

în acelaşi timp la jurămintele privitoare la această cetate, călcate de barbarii franci, la marile sume de bani pe care le cheltuise, la greutăţile nenumărate îndurate pentru a duce aceste mari armate ale Occidentului în Asia, având mereu de a face cu oameni foarte plini de ei şi fără respect, la numeroasele armate ale romeilor pe care le trimisese cu ei împotriva turcilor, şi aceasta din două pricini: mai întâi pentru a-i împiedica să cadă pradă săbiilor turceşti (căci se îngrijea de aceştia, fiind creştini) şi în al doilea rând pentru că, aliindu-se cu ai noştri, ei distrugeau unele cetăţi ale ismaeliţilor, dând altele împăraţilor romeilor; din atâtea suferinţe, trudă, cheltuieli, el nu avusese nici un folos pentru imperiul romeilor, căci aceştia păstrau cu dinţii cetatea Antiohiei şi nu ne dădeau celelalte cetăţi; nu putea îngădui defel aceasta şi nici nu se putea împiedica, de fapt, să le răspundă cu mijloace drastice pentru a pedepsi o purtare neomenească din partea lor."[1] Din acest moment pentru împăraţii bizantini şi pentru opinia publică de la Constantinopol, latinii, sub masca unor intenţii pioase, vor fi consideraţi drept nişte duşmani ce vor să le cucerească imperiul. De asemenea, Ana Comnena consemnează în cartea sa că „lăcustele anunţau apropierea trupelor france"[2], cu alte cuvinte multitudinea şi constanţa atacurilor latine erau asociate şi cu semne naturale.

Noul raport de forţe din perioada cruciadelor a dus şi la schimbarea poziţiei pragmatice pe care Bizanţul a avut-o faţă de islam şi latini, de acum creştinii ortodocşi aflându-se într-o situaţie inconfortabilă. Unii au uitat pur şi

[1] *Ibidem*, vol. II, XIV, II, 1, p. 258.
[2] *Ibidem*, vol. II, X, V., 8, p. 87.

simplu cine le era adevăratul adversar, foarte puţini aderând la principiul de cruciadă, contrar tradiţiei bizantine, ghidaţi şi de călugării care nu acceptau ideea de război sfânt. Cu toate acestea, exista încă o elită laică sau chiar bisericească, ce nu putea accepta ideea că adevăraţii adversari erau numai latinii, opinie asociată şi cu tradiţia unitară a creştinătăţii consolidată odată cu presiunea crescândă a otomanilor.[1] În comparaţie cu noul statut de putere internaţională, pe care-l are Bizanţul în vremea lui Alexie Comnenul, ura faţă de latini pare diferită faţă de poziţia tradiţională afişată faţă de islam: relaţii diplomatice, alianţe, chiar vizite ale sultanilor la Constantinopol, o atitudine aparent destinsă, care ascundea totuşi reţinere şi chiar duşmănie împotriva musulmanilor.

Din perioada cruciadelor există stereotipii de percepţie, ce se vor menţine şi după cele două căderi ale Constantinopolului din 1204 şi 1453. Încă din primele pagini ale Alexiadei, Ana Comnena îi considera *barbari* atât pe Roussel de Bailleul, cât şi pe turcul Tutach.[2] Conotaţiile cuvântului rămân destul de vagi, lumea barbară fiind un fel de infern terestru, poate chiar şi în sânul populaţiei romane, adesea găsind texte ce pun în paralel moravurile barbare cu cele ale împăraţilor bizantini cei mai controversaţi. Un exemplu în acest sens este atitudinea fiilor lui Constantin Vatatzes de la sfârşitul secolului al XII-lea, care preferau să rămână printre barbari, decât să trăiască în atmosfera sângeroasă instaurată de Andronic Comnenul.[3] De asemenea, atitudinea ostilă faţă de

[1] Vezi W.M. Daly, „Christian Fraternity, the Crusaders and the Security of Constantinople, 1097-1204", în *Medieval Studies*, XXII, 1960.

[2] Ana Comnena, *op. cit.*, vol. I, I-II, pp. 11-14.

[3] „Vie de Jean Vatatzés", în *Bizantinsche Zeitschrift* XIV, 1905, p. 205.

latini se poate observa şi din spusele Patriarhului Mihail Anchialos, care scria lui Manuel I Comnenul: „Dacă suntem dominaţi de necredincioşi, nu ni se va întâmpla nimic, în timp ce dacă ne alăturăm italienilor, vom plăti scump, deoarece alegem un pericol ce ne ameninţă dogma. Un agarean domină viaţa mea exterioară, dar un italian îmi atacă sufletul: primului mă supun fără să ader, în timp ce cu celălalt dacă mă arăt de acord în credinţă, Îl scot pe Dumnezeu de la mine."[1]

În secolele al XII-lea-al XIII-lea, un asemenea text ne arată că problema turcă se afla în miezul violentelor dispute interne şi va rămâne până la sfârşitul imperiului. Alţi autori pro-occidentali, precum Nichita Choniates, aminteau că turcii încă din vremea lui Alexie I Comnenul încălcau tratatele cu Bizanţul, ceea ce ar explica atitudinea sultanului Kîlîdj Arslan, care, după ce promisese că va da lui Manuel cetatea Sevasta, a refuzat să subscrie angajamentului în momentul executării. Pentru acelaşi Choniates perfidia turcilor nu se limitează numai la nerespectarea unor tratate, ci capătă proporţiile unui adevărat machiavelism, suveranul bizantin fiind reprezentat ca un biet naiv. Exemplul invocat este tot Kîlîdj Arslan, care îşi arată aparenta prietenie faţă de Manuel Comnenul prin apelativul de „tatăl meu", dar în realitate trupele sale „muşcau" din teritoriul bizantin. Pentru partizanii unităţii creştine, ataşaţi atitudinii antimusulmane şi permeabili ideologiei cruciadei, turcii reprezentau un pericol real, iar o atitudine înţelegătoare faţă de ei ar fi condus mai degrabă la o trădare şi la o pedeapsă firească venită de la Dumnezeu.

[1] M. Balivet, „Deux partisans de la fusions religieuse des chrétiens et des musulmans au XVe siècles, le turc Bedreddîn de Samavna et le grec Georges de Trébizonde", în *Byzantina*, X, 1980, p. 382.

Tot acum, musulmanilor li se imputau şi o serie de vicii, Patriarhul Atanasie acuzându-l pe Andronic al II-lea că din neglijenţă a permis pătrunderea unor păcate în imperiu. Este clar că în toate acuzaţiile invocate se regăseau toate popoarele barbare, turci şi latini la un loc, manipulatori de bani şi de dorinţa de a stăpâni teritorii ce nu le aparţin. Bizantinii secolelor al XII-lea-al XIII-lea au manifestat faţă de musulmani o idee conformă atomizării accelerate, falsă şi periculoasă, în detrimentul găsirii unor soluţii de unitate. Elita bizantină se vedea acum împărţită inegal între două opinii: cea a organizării unei cruciade generale împotriva turcilor, ce presupunea unirea cu Roma, şi cea a abandonului în mâna lui Dumnezeu, care va reda într-o zi teritoriile cucerite de islam, cu condiţia ca Ortodoxia să revină asupra conduitei sale morale. Fie că era adoptată una sau alta dintre cele două păreri, recucerirea teritoriilor pierdute presupunea o adeziune angajată din partea tuturor claselor sociale ale imperiului.

La sfârşitul secolului al XIII-lea, populaţia Constantinopolului înţelesese că Imperiul Bizantin era un stat tributar otomanilor, astfel încât suveranii acestei perioade erau nevoiţi să se sprijine mai degrabă pe bunăvoinţa turcilor, decât să accepte compromisul cu latinii. Pentru păstrarea vechilor posesiuni şi ameliorării poziţiei sociale, aristocraţia începe, încă de la începutul secolului al XIII-lea, să pactizeze cu turcii. Cronicile vechi turceşti amintesc de astfel de episoade, un exemplu fiind dat de soldaţii ortodocşi bizantini sau sârbi care se aliau uneori cu Orhan, fiul lui Osman, iar Pahimeres amintea de un căpitan catalan aliat şi el forţelor lui Osman. De acum,

soldaţi creştini precum bizantinii, sârbii, albanezii, bulgarii reprezentau contigente importante în armata otomană, aşa cum mărturisea în jurnalul său Bertrandon de la Broquière în 1432: „Din armata care a fost recent în Grecia, o mare parte erau creştini; se ştie că despotul Serbiei a trimis pe unul dintre fiii săi cu cai de luptă, de asemenea din Albania, Bulgaria, care sunt creştini, care nu îndrăznesc să spună ceva şi mai sunt şi sclavi ce merg la război, care sunt tot creştini."[1] Din acest citat, recunoaştem originea soldaţilor creştini din armata turcă: statele tributare Bizanţului, Serbia şi Albania, sau încorporate imperiului, precum Bulgaria, care nu aveau de ales atunci când sultanul le cerea trupe. Un exemplu în acest sens este cel al despotului Gheorghe Brancovici (1427-1456), care se supune sultanului prin plata unui tribut şi furnizarea de trupe, păstrând în acelaşi timp şi relaţii bune cu vecinii unguri. În afară de acest tip de relaţie între creştini şi turci, mai putem aminti şi faptul că majoritatea înalţilor funcţionari otomani, până la sfârşitul domniei lui Mahomed al II-lea, erau de origine balcanică. După moartea sa, în Marele Vizirat au ajuns funcţionari servili, greci, sârbi sau albanezi, care-şi vor aminti mereu de compatrioţii lor.

În ceea ce-i priveşte pe latini, aceştia au uitat de eventualul ajutor pe care l-ar fi putut da Bizanţului în noul context geopolitic, având şi o datorie de „revanşă" după gestul de la 1204 şi se vor limita la apărarea unei idei exprimate deja după prima cruciadă: trebuie recucerit Constantinopolul pentru a-i înfrânge pe musul-

[1] Bertrandon de la Broquière, *Le Voyage d'Outremer*, ed. Ch. Schefer, Paris, 1892, p. 185.

mani. Această mentalitate latină ascundea de fapt nostalgia după hegemonia latină pierdută parţial în 1261, iar bizantinii înainte de căderea de la 1453 aveau amintiri triste cu atacurile angevine din Albania, conflictele navale cu veneţienii şi genovezii şi jafurile catalanilor. Dincolo de obiectivele politico-religioase ale latinilor, bizantinii ştiau ce fel de prejudecăţi aveau occidentalii cu privire la soarta lor, ruina în care se afla Constantinopolul fiind considerată de mulţi o pedeapsă prea mică. Aşadar, indiferenţa latinilor a avut drept rezultat o atitudine de reţinere, care a lăsat Bizanţul singur în faţa turcilor, exceptând poate unele rare episoade de coalizare ortodoxă, cu rezultate însă dezastruoase. Două secole de confruntări au permis Bizanţului să priceapă că o eventuală înţelegere cu vecinul musulman ar fi posibilă, pe când apropierea de creştinii latini părea tot mai improbabilă, pentru că unirea ar fi condus spre pierderea unei identităţi în sânul unicii creştinătăţi, dominată însă de Biserica Romană. În noile condiţii create în timpul cruciadelor, dar mai ales după cruciada a IV-a, sfârşitul imperiului era unul anunţat, data urmând să fie mai degrabă o chestiune de timp.

O călătorie plină de obstacole

Înaintea oricărui gest, orice inițiativă sau dorință deliberată de deplasare presupune lucrarea corpului uman. El se mişcă, se dilată, se întinde, se destinde sau îşi modifică volumul. Fiecare dintre noi, mai devreme sau mai târziu, ne descoperim nomadismul sau sedentarismul, suntem dornici de a călători sau devenim statici, imobili, legați numai de un anumit spațiu. Un grup mare de persoane care se deplasează poate produce teamă puterii statului prin care trece, pentru că uneori riscă să devină incontrolabil. În cursul unei mişcări de anvergură, pe spații mari, cu mijloace diverse, terestre sau maritime, o asemenea călătorie implică multe obstacole. În ce moment începe cu adevărat o călătorie? Dorința, inițiativa, predica, promisiunea, curajul etc. pot defini un proiect de anvergură precum cruciadele. Când putem vorbi despre un început al acestui demers, când cei care s-au lăsat motivați de o asemenea călătorie au lăsat totul şi au plecat cu minimul de mijloace de subzistență? Întrebări multe, valabile şi astăzi în condițiile unei migrații crescute şi îngrijorătoare dintr-o lume săracă către țări bogate, între un spațiu aflat în conflict spre un altul de pa-

ce, linişte şi dezvoltare economică. Motivaţiile în cazul cruciaţilor au fost altele. Momentul plecării este cel al părăsirii locuinţei, când persoana este plasată deja între două lumi, într-o logică specială: spaţiul pe care l-a părăsit şi imaginarul lumii pe care o va descoperi până la destinaţia finală. Plutind vag între două destinaţii, într-o stare de incertitudine spaţială şi temporală, culturală, religioasă şi socială, cruciatul pătrunde între cele două. El este tot mai departe de propriul domiciliu şi mai puţin îndepărtat de destinaţia finală, circulând într-o zonă albă, neutră, atingând şi puncte zenitale şi căderi abrupte, violente. Vin de undeva, se îndreaptă spre ceva, acumulează kilometri, care-i îndepărtează de familie, şi se apropie de celălalt, mai puţin cunoscut. Această lume a intermediarului, în care au intrat de-a lungul călătoriei lor către Țara Sfântă, le-a impus legi proprii, ignorate de relaţiile umane cu care se obişnuiseră până atunci. Cai, care, corăbii, mers pe jos au fost mijloace de deplasare ale unui spaţiu comun, unui timp de trecere de la un punct la altul. În acest microcosmos comunitar s-a desfăşurat o intersubiectivitate limitată de timp, până la destinaţie participanţii având posibilitatea de a vorbi, simpatiza, schimba idei, povesti secvenţe de viaţă care au creat o atmosferă particulară. Inevitabil, durata variabilă a călătoriei de la câteva săptămâni la mai multe luni a creat reguli colective şi habitusuri sociale, cruciatul-călător şi pelerin angajându-se în ceea ce mai târziu Heidegger numea flecăreală, trăncăneală, o practică compensatorie pentru angoasa generată de părăsirea domiciliului, trecerea prin conflicte armate şi sosirea într-o lume ideală, dar necunoscută. În acest schimb de cuvin-

te, care în anumite momente devenea o finalitate, şi nu neapărat un mijloc de comunicare, suprafaţa verbală risca să devină prioritară faţă de profunzimea intelectuală: erau discuţii fără importanţă, transformate în motivaţii de bravură justificativă pentru idealul cavaleresc. Între ele, proximitatea generată de flecăreală: peripeţiile de călătorie, de la încrederea banalizată la autobiografia transfigurată în epopee.

În acest spaţiu mental se încrucişau cei dornici să ajungă la destinaţie, să vadă, să se întâlnească cu un spaţiu aducător de iertare a păcatelor şi de mântuire, cu cei care deja au văzut şi le puteau împărtăşi amintiri. Acest loc de extrateritorialitate părea pentru unii în afara timpului, cu un alt ritm social, corpul încercând să-şi regăsească caracteristicile naturale şi să se supună ritmului biologic: el mănâncă şi bea când îi este foame şi sete, doarme când îi este somn. Între cele două, cruciaţii au experimentat subiectivităţi radicale, au pus în oscilare o logică necunoscută. Motivaţi de apropierea de Locurile Sfinte, ei se jucau cu decalajul dintre corpul social şi cel natural, civilizaţie şi biologie, fiecare persoană resimţind plăcerea vieţii din trup prin experimentarea emoţiilor şi a forţei fizice. Între cele două s-a născut o geografie istorică specială, atopică, un spaţiu nou, un alt timp, nu întotdeauna stabil sau durabil. În perioada cruciadelor, latinii au creat spaţii de încrucişare, suprafeţe de extrateritorialitate cu bizantinii şi musulmanii. Între locurile părăsite şi noile spaţii, în care au ajuns pe uscat sau pe apă, protagoniştii acestor expediţii au experimentat şi noutăţi metafizice: bucurii, tristeţi, violenţe, iubiri, speranţe, frici etc. A călători în grupuri mai mari sau mai

mici a permis şi construirea de prietenii şi antipatii, zi cu zi, ani de-a rândul. Călătoria în grup a impus şi o alegere: săracii între ei, bogaţii cu ai lor, şi unii şi alţii cu un scop aparent precis, dar mai bine clarificat pe parcurs. Aceste categorii primare de prietenii au condus la experimentarea vieţii în comun, la schimburi, linişte, efort, oboseală, odihnă, emoţii, complicitate. Marşul, mâncarea abundentă sau lipsa hranei şi a băuturii, sculatul în zori, diversitatea circumstanţelor trăite în comun au transformat trupurile acestor pelerini şi luptători în adevărate seismografe hipersensibile, susceptibile de multe ori la exces. În această logică, camaraderia era foarte importantă, pentru că între prieteni totul este la comun: timp, spaţiu, energie. Forţa unuia compensează slăbiciunea celuilalt, oboseala primului mobilizează rezistenţa celui de-al doilea. Dorinţa, credinţa în idealul suprem al întâlnirii cu Hristos, aspiraţiile materiale şi spirituale, determinarea în îndeplinirea lor, voinţa pulverizau oboseala, slăbiciunile, emoţiile negative. Iniţiativele latine de eliberare a Locurilor Sfinte, contactul brutal cu musulmanii şi chiar cu bizantinii sau cu populaţiile locale cu care au intrat în contact în drumurile lor le-au fragilizat dragostea.

Drumul parcurs până la Constantinopol sau până în Ţara Sfântă a reprezentat pentru fiecare participant ocazia conştientizării simţurilor: a auzi, a vedea şi a privi mai intens, a gusta şi a atinge cu mare atenţie corpul uman în emoţie, concentrat şi gata pentru noi experienţe, înregistra mai multe date ca de obicei. Orice deplasare presupune şi astăzi o funcţionalitate senzorială amplificată: emoţia, afecţiunea, entuziasmul, mirarea, intero-

garea, surpriza, bucuria, dezamăgirea, toate se amestecă într-un exerciţiu de dezrădăcinare şi diferenţă.

Fiecare participant la cruciadă, în calitate şi de pelerin, era nevoie să se angajeze deplin într-o călătorie exterioară şi interioară. Nu puteai pleca spre Țara Sfântă, spre locul unde a vieţuit Hristos, dacă inima nu simţea acest lucru. Motivaţia interioară este o condiţie foarte importantă pentru majoritatea Părinţilor bisericeşti şi a teologilor medievali, printre care Petru Venerabilul, abate al Mănăstirii Cluny. Pentru a-şi argumenta o astfel de idee, el se referă la poetul Horaţiu: „Cei care străbat mările schimbă cerul, dar nu şi spiritul.”[1] Alţi autori monastici subliniau incapacitatea cruciaţilor de a pleca în călătorie spre Ierusalim, fără o veritabilă convertire personală. Ideea este dezvoltată şi de Bernard de Clairvaux, care considera că un cruciat nu putea participa la turnirurile cavalereşti, pentru că avea statutul de pelerin.[2] El ataca o astfel de intenţie pe care o aveau Henric I, fiul contelui de Champagne şi Robert I, fratele regelui, considerând inacceptabilă o astfel de practică ce ţinea de războiul aristocrat. Din păcate, Bernard de Clairvaux uita că tocmai practica aventurii cavalereşti, manifestată în turnire, îi motiva pe doritori să plece în cruciade. De asemenea, călugării cistercieni credeau mai degrabă în superioritatea rămânerii într-un spaţiu închis, respectiv în mănăstire, decât să plece în cruciadă sau în pelerinaj.[3] Scrisă de unul dintre ei în Anglia între anii 1128 şi 1161, *Viziunea lui Gunthelm* ilustrează într-un mod exemplar

[1] Petru Venerabilul, *The Letter of Peter the Venerable*, *ep. 399*, ed. G. Constable, Cambridge, 1967, p. 286.
[2] Marin Aurell, *op. cit.*, p. 74.
[3] *Ibidem*, p. 75.

care ar trebui să fie ierarhia valorilor. Personajul principal este un om cu multe păcate, care se pocăieşte prin participarea la cruciadă, unde se remarcă prin forţă şi curaj. Revenit în Occident, el devine novice cistercian. Abatele mănăstirii sale îi cere să depună voturile definitive, dar el este ispitit să plece din nou în Țara Sfântă. Într-o noapte el se luptă cu diavolul, care-i creează o stare de letargie timp de trei zile. În acest interval, el îl visează pe Sfântul Benedict de Nursia, părintele monahismului apusean, care îl urcă pe o scară, la capătul căreia îl aşteaptă Maica Domnului. Aici, el pronunţă voturile. Tot aici, îl vede şi pe un călugăr cistercian, pe nume Matei, trecut la Domnul, care îl învaţă calea renunţării la propria voie. Revenit pe pământ din această viziune, el face ascultare superiorului său, alege calea religioasă, cea mai bună dintre toate, evitând astfel ispitele cu care sunt asaltaţi pelerinii înarmaţi, care pleacă spre Țara Sfântă.[1] Această istorioară este profund legată de spiritualitatea benedictină. Călugării acestui ordin, care citesc în fiecare zi *Regula Sfântului Benedict,* pomenesc de ascultare şi renunţare la propria voie.

La contactul cu spaţii noi, până atunci imaginate, cu emoţii preliminare difuze, percepţii dezordonate, cu o multiplicitate de informaţii dezordonate, cruciatul ajunge să perceapă la destinaţie ambianţa orientală, cu mirosuri şi culori neobişnuite, cu o primire rezervată, chiar rece, cu o climă pentru care îţi trebuie o vreme pentru acomodare. Odată cotidianul epuizat, urma instalarea, organizarea spaţiului eliberat şi cucerit.

[1] „The Vision of Gunthelm and the Other Visions Attributed to Peter the Venerable", în *Revue bénédictine*, 66, 1956, pp. 105-113.

Riscul unei astfel de călătorii era în ce măsură spaţiile străbătute cu oameni şi cetăţi, tradiţii şi obiceiuri corespundeau ideii pe care şi-o făcuseră cruciaţii atunci când au pornit la drum. La capătul traseului, mulţi ajungeau la perspectivismul nietzschean: nu există adevăr absolut, ci numai adevăruri relative, nu poţi avea un etalon ideologic, metafizic sau ontologic pentru a măsura alte civilizaţii, ci, dincolo de conflictul interior, trebuie voinţă pentru a te lăsa umplut de specificul local, asemenea principiului vaselor comunicante. Şi atunci ca şi astăzi, rămânem prizonierii locului nostru de naştere, limbii materne, creşterii şi formării în anii copilăriei.

Timp de două secole, un număr important de oameni s-a deplasat din Europa spre Palestina. Două cuvinte, mântuirea şi iertarea păcatelor, un nume – Iisus, un loc – Ierusalimul, fără a avea o imagine spaţială clară, i-a atras emoţional pe foarte mulţi să plece într-o călătorie, ignorând obstacolele prin care urmau să treacă. Oraşe întregi au plecat spre Ţara Sfântă. Astfel, în 1096, în timpul primei cruciade, plecarea a fost stabilită pentru jumătatea lui august, adică după recoltarea grâului, pentru ca să fie asigurate provizii în vederea unei călătorii pline de neprevăzut. În prima fază, au fost alese drumuri terestre: din Franţa şi Lorena, din Flandra şi Germania, credincioşii se îndreptau în direcţia est sau sud-est spre Dunăre. Ei plecau în familie, bărbaţi şi femei cărând după ei bunuri de strictă necesitate. Cronicarul Guibert de Nogent povesteşte: „Nu este nimic mai impresionat decât să priveşti la aceşti amărâţi care-şi ataşau de şarete cu două roţi boii, ce cărau bagajele modeste şi copiii.”[1]

[1] Charles-Emmanuel Dufourcq, „L'impossible voyage en Terre sainte", în vol. lui Robert Delort, *Les croisades...*, p. 21.

De fiecare dată când aveau în faţă un castel sau o cetate se întrebau dacă nu cumva ajunseseră în faţa Ierusalimului. Pentru încurajare, intonau cântece bisericeşti: „Sfântul Mormânt este salvarea noastră”, care le permiteau să acceadă la un imaginar plin de subiectivitate.

În secolele al XII-lea-al XIII-lea au avut loc migraţii ciudate conduse de eremiţi, care chemau populaţia să-şi ia crucea şi să meargă spre Ierusalim. Înarmaţi cu săbii şi cu topoare, încadraţi uneori şi de câţiva clerici şi cavaleri, aceste grupuri încercau să ajungă în Țara Sfântă. Un exemplu în acest sens este cruciada copiilor din 1212. Toate aceste mişcări, grupuri armate improvizate erau animate de un misticism elementar, se mobilizau prin cântări şi degenerau adesea în grupuri de aventurieri şi hoţi lipsiţi de scrupule. Practic, în aceste călătorii familiile de oameni simpli se amestecau cu bande armate de tineri şi de tot felul de aventurieri, care au traversat Europa Centrală timp de două secole în încercarea de a ajunge în Țara Sfântă. Astfel, avem de-a face cu expediţiile lui Godefroy de Bouillon, care cucereşte Ierusalimul în 1099, sau cu Frederic Barbarossa în timpul cruciadei a treia din 1187. În momentul în care Saladin recucereşte Ierusalimul de la creştini în 1187, împăratul decide plecarea într-o expediţie armată în vederea ajungerii în Orient pe cale terestră. În acest sens, el ia o serie de măsuri care vor rămâne practici curente pentru viitoarele expediţii militare: interzicerea blasfemiei, a jocului de zaruri, a veşmintelor somptuoase şi a bijuteriilor, interzicerea prezenţei feminine cu două excepţii: spălătoresele şi femeile în vârstă. În privinţa soldaţilor, înrolarea se făcea numai în situaţia în care îşi puteau permite pro-

curarea și întreținerea armamentului, precum și asigurarea individuală a hranei pentru o perioadă de doi ani.

Traseul parcurs era unul clasic: de-a lungul Rinului, de la nord la sud, străbătând apoi cursul Dunării, de la vest la est, câmpia Ungariei, ai cărei locuitori erau creștinii de la începutul secolului al XI-lea, Balcanii, prin Belgrad, Sofia și Adrianopole, până la Dardanele, pe malul Mării Marmara sau Bosfor, până la Constantinopol. Pe lângă acesta, mai erau și alte variante: la prima cruciadă, în 1096, francezii din sud au ales traversarea Alpilor, a nordului Italiei și a Dalmației, după care ajungeau la Durazzo (Durres), în Albania, și continuau pe vechiul drum roman Egnatia, care unea Durazzo de Constantinopol. La sfârșitul secolului al XI-lea, cruciații anglo-normanzi traversau Franța, Alpii și Italia până în porturile Bari și Brindisi. Acest itinerar a fost ales în 1190 de Filip August al Franței și de rivalul său Richard Inimă de Leu al Angliei, care s-au întâlnit apoi cu Frederic Barbarossa. Filip a trecut prin Genova, Richard pe la Marsilia, iar apoi au traversat Italia până la strâmtoarea Messina.

Indiferent de starea materială a participanților, dificultățile unui astfel de drum erau aceleași. Cavalerii plecați din Renania în aprilie-mai 1096 ajung la Marea Marmara în toamna aceluiași an, cu un efectiv mult diminuat față de grupul de start. În timpul primei cruciade, armata lui Godefroy de Bouillon, model de organizare, a avut nevoie de patru luni și jumătate pentru a se deplasa de la Moselle[1] până la Constantinopol: au-

[1] Moselle este astăzi un departament din nord-estul Franței, din regiunea Lorena, și care poartă acest nume de la râul care-l traversează.

gust-decembrie 1096. Pentru cruciada a doua, trupele împăratului Conrad al III-lea (1093-1152, primul rege al Germaniei aparţinând dinastiei de Hohenstaufen) au părăsit Nürenbergul în aprilie 1147, îndreptându-se spre Regensburg pe Dunăre, ajungând cinci luni mai târziu la porţile Bizanţului, iar regele Franţei Ludovic al VII-lea pleacă din Metz în iunie 1147 şi ajunge în octombrie urmând practic acelaşi traseu. Armata lui Frederic Barbarossa a avansat şi mai greu, având nevoie de zece luni pentru a se deplasa de la Regensburg (Germania) la Dardanele (mai 1189-martie 1190).

Durata mare a călătoriei este explicabilă prin numeroasele obstacole: dificultăţi materiale, calitatea drumurilor (nu toate drumurile romane erau bine întreţinute), traversarea zonelor muntoase (maxim 10 km pe zi), la câmpie trebuiau evitate zone cu noroi sau văile mlăştinoase, la care se adăugau ploaia şi ninsoarea (iarna foarte grea a anilor 1096-1097, cu dificultăţi majore de traversare a Alpilor Dinarici şi Ilirieni). În afara marilor oraşe, podurile erau rare, iar pentru a trece fluvii şi râuri existau două soluţii: poduri improvizate sau înotul. Cazul lui Frederic Barbarossa este revelator în acest sens (se îneacă în iunie 1190 în apropierea Ţării Sfinte). Procurarea hranei era de asemenea o obsesie: cavalerii vânau când puteau, iar uneori aveau loc şi accidente, care puteau costa viaţa unora dintre ei. Grupurile de cruciaţi deveneau adesea periculoase pentru ţările prin care treceau: se băteau cu evrei sau slavi. În Ungaria, în vara anului 1096, pentru a se hrăni, bandele populare de germani şi francezi au comis multe excese, obligând pe regele Ungariei să riposteze. De aceea, în momentul so-

sirii armatei lui Godefroy de Bouillon, Ungaria a pus condiţii de traversare a teritoriului ei, valabile şi pentru alţi purtători de cruce. Negocieri erau necesare şi cu Bizanţul. Era nevoie de obţinerea unui drept de trecere prin teritoriul bizantin, tensiunea dintre latini şi bizantini fiind destul de mare, chiar şi înainte de cruciada a patra. Guillaume de Tyr povesteşte cum în 1182 bizantinii au luat prizonier pe un legat papal, pe care l-au omorât, iar capul i l-au legat de coada unui câine.

Pentru a ajunge din Europa în Palestina calea maritimă era inevitabilă, cel puţin în cazul traversării Dardanelelor cu corăbiile bizantine sau a strâmtorii Otrante cu logistică siciliano-normandă. Cu timpul, se putea ajunge din Occident în Palestina exclusiv pe mare. Legăturile maritime au permis de altfel Regatului de Ierusalim să supravieţuiască. În 1099, Pisa îşi construieşte o flotă de o sută douăzeci de corăbii, pentru a participa la prima cruciadă, şi tot acum vasele genoveze participă şi ele la cruciade, iar veneţienii trimit în 1100 o flotă de zece corăbii, iar în 1122 trei sute la ordinul dogelui. Normanzii sicilieni, deveniţi stăpâni ai principatului Antiohiei, preiau de la bizantini Laodiceea în 1102, oraş ce devine pentru ei o bază navală importantă în Asia Mică. Timp de două secole între Europa Occidentală şi Țara Sfântă au avut loc astfel de călătorii maritime.

Corăbiile italiene nu erau singurele implicate. La începutul verii lui 1190, o escadrilă britanică pleca din Portul Mânecii, sosea la Messina, iar acolo se îmbarca Richard Inimă de Leu şi pleca în aprilie 1191, pentru a ajunge la Tyr în iunie, după ce cucerise în treacăt Ciprul din mâna bizantinilor. La rândul său, Filip August

se îmbarcă şi el la Messina pe 30 martie 1191 şi ajunge la Accra pe 20 aprilie. Durata unei călătorii pe mare era aleatorie: traversarea între Marsilia şi Alexandria dura în medie douăzeci de zile, patruzeci de zile între Marsilia şi Accra, treizeci şi trei de zile pentru a ajunge în Cipru, care, odată cucerit de latini, devine o escală obligatorie.

Pe o corabie, cruciaţii erau înghesuiţi, fiind la bord poate în jur de 1000 de oameni, pe un vas ce măsura în general 30 m lungime, 12 m lăţime, 5 m înălţime. În suprastructură, supranumită şi „castel", situată una la pupă, alta mai puţin stabilă la provă, erau cazaţi cei bogaţi. Ceilalţi stăteau înghesuiţi în spaţii insalubre, uneori amestecaţi cu animalele. Numai notabilităţile aveau dreptul la o masă adevărată, principala ocupaţie în timpul zilei, pentru toţi, fiind rugăciunea şi cântările religioase. Unele nave erau de marfă, încărcate cu provizii sau cai. Pe mare, de multe ori aveau loc furtuni, precum cea din 1269, în urma căreia o escadrilă întreagă pornită din Catalonia pentru a elibera Ierusalimul s-a scufundat. Asistăm, în alte situaţii, la adevărate blocade asupra porturilor musulmane, uneori soldate cu multe victime, dar cruciatul supravieţuitor mergea mai departe supus voii lui Dumnezeu. Ajunşi în Asia, călătoria continua pe uscat: Frederic Barbarossa a avut nevoie de trei luni de la Dardanele până în nordul Palestinei (martie-iunie 1190). Cruciaţii trebuiau să facă faţă şi diferitelor boli, cunoscut fiind decesul lui Ludovic al VII-lea din cauza ciumei, sub zidurile Tunisului, sau figura regelui lepros Balduin al IV-lea al Ierusalimului (1174-1185), mort la 24 de ani, după o lungă şi lentă agonie purtată cu pietatea unui adevărat sfânt.

Cruciaţii erau vrăjiţi de Orient. Contele Thibaut de Champagne, regele Navarrei şi prietenii săi, Hugues al IV-lea, duce capeţian de Bourgogne, Philippe de Nanteuil încearcă o expediţie în Orient, dar eşuează prin colinele nisipoase al Gazei. O astfel de expediţie era un fel de cruciadă a poeţilor. Împăratul Frederic al II-lea de Hohenstaufen, rege al Siciliei şi viitor rege al Ierusalimului, era şi el îndrăgostit de Orient. În 1226, datorită prieteniei cu sultanul Egiptului, ajunge la Ierusalim, călătoria sa fiind mai degrabă a unui estet, decât a unui pelerin. Pentru a nu-l deranja muezinul se abţine în timpul vizitei sale să cheme la rugăciune, dar împăratul îi reproşează: „Unul dintre motivele călătoriei mele la Ierusalim a fost şi acesta, de a auzi pe aceşti oameni chemând la rugăciune în limba lor caldă, prin invocarea lui Allah, în liniştea nopţii."[1]

Pentru acei cruciaţi care nu erau preocupaţi prea mult de credinţă, sfinţenia pământului lui Hristos era uneori eclipsată de fascinaţia Orientului. Astfel de situaţii întâlnim la Aliénor de Aquitania, plecată în a doua cruciadă cu soţul său de atunci, regele Ludovic al VII-lea al Franţei, călătorie care avea să fie şi preludiul divorţului lor. Legenda spune că ea s-a îndrăgostit de un musulman, de climă, de lux, sărbători şi lumina acestui spaţiu, şi a rămas aici. Deci pentru unii călătoria în Ţara Sfântă era însoţită de plăcere, într-un fel de paradis al lui Allah. Cu toate acestea, mutaţiile sociale prin care treceau occidentalii nu au fost determinante în alegerea plecării spre Ţara Sfântă, nici gustul aventurii, ci, dincolo de motivaţiile economice sau demografice, credinţa ali-

[1] Charles-Emmanuel Dufourcq, *op. cit.*, p. 29.

mentată şi de predica Bisericii i-a determinat să facă astfel de călătorii.

În acest vast ansamblu, prezenţa latină se va manifesta treptat sub trei forme diferite, de intensitate variabilă, conform perioadei luate în calcul: comerţ, război, pelerinaje sau călătorii de plăcere. Primele comunităţi formate aici erau constituite din oameni de afaceri: veneţieni sau amalfiteni în Imperiul Bizantin din secolul al X-lea, genovezi şi amalfiteni în Egiptul fatimid de la sfârşitul secolului al X-lea, iniţial formând grupuri trecătoare, iar apoi stabile, cu privilegii comerciale şi juridice, creându-şi condiţiile necesare vieţii cotidiene unei comunităţi expatriate, băi, moară, biserici etc. Inevitabil, activitatea comercială s-a îndreptat şi către un fenomen evident de colonizare, consolidat de un tratat încheiat cu statul primitor şi metropola în care locuia majoritatea expatriaţilor. Instalarea latinilor în Orient a fost mult facilitată de cuceririle cruciaţilor, conducând în cele din urmă la crearea statelor latine din Siria-Palestina, ale căror legături cu Occidentul au o importanţă majoră pentru dezvoltarea şi supravieţuirea lor. Elementele acestei relaţii au fost: imigrarea occidentalilor recrutaţi din rândul nobilimii cavalereşti, lansarea de noi cruciade pentru recucerirea teritoriilor pierdute, construirea de fortăreţe ca bază de apărare şi centre de comandament, utilizarea flotei republicilor maritime italiene în vederea asigurării logisticii militare şi aprovizionării. Din păcate, acest proces a devenit o sursă evidentă de conflict între latini şi populaţiile locale, care suportau cu greu statutul de supuşi, între puterea colonizatoare, care încerca să elimine concurenţa şi să-şi dezvolte propria reţea de afaceri. Luptele între Ge-

nova şi Pisa, Veneţia şi catalani, pirateriile ritmau cu istoria expansionistă occidentală din Orient.

Aşadar, în călătoria spre Orient, cruciada a unit cele două practici esenţiale: războiul sfânt, a cărui ideologie s-a dezvoltat în creştinătatea occidentală începând cu gândirea Fericitului Augustin, şi pelerinajul la Locurile Sfinte, unde credinciosul retrăia momente din Vechiul şi Noul Testament, asigurându-se de mântuire. Trimiterea de misionari, aleşi în special dintre membrii ordinelor cerşetoare, crearea de Biserici noi reprezintă alte forme de expansiune latină în Orient, dar şi până în India şi China. În Egipt, latinii au trebuit să facă faţă vicisitudinilor raporturilor comerciale cu fatimizii, ayyubizii şi mamelucii intermediari obligatorii ai comerţului internaţional, care aduceau produse preţioase din Extremul Orient, India şi Africa până pe malurile Mediteranei. Cruciadele, eforturile occidentalilor pentru cucerirea Văii Nilului, dar şi nevoia sultanilor de materiale strategice precum lemnul şi fierul au influenţat cursul acestor raporturi. Cu Siria-Palestina, pelerinajele occidentale la Sfântul Mormânt şi statele latine înfiinţate după prima cruciadă, care se vor menţine două secole între 1098 şi 1291, se deschide posibilitatea unor noi raportări. În nord, Cilicia Armeniei se va dezvolta ca un stat original, care va încerca în secolul al XIII-lea să dinamizeze alianţa dintre creştini şi mongoli, pentru a se opune presiunii crescute a mamelucilor.

Acest spaţiu va fi aproape un secol punctul de întâlnire dintre mai multe drumuri, ce duceau spre Asia Centrală şi Extremul Orient. Cu Asia Centrală, China şi India, călătorii şi misionarii latini vor avea legături inten-

se fără a neglija schimburile comerciale dintre Occident şi tătari. Ofensiva mongolă din prima jumătate a secolului al XIII-lea impunea creştinătăţii descoperirea celuilalt, a acestor adversari care puteau la un moment dat supune întreaga Europă Centrală, până la Adriatica. Hanatul mongol odată stabilizat, papalitatea a trimis pe fraţii cerşetori, ale căror descrieri reprezintă primele mărturii asupra statelor gingishanide şi a populaţiei lor. Comercianţii s-au alăturat şi ei misionarilor: oameni de afaceri, diplomaţi şi funcţionari în slujba mongolilor, Marco Polo lăsând descrieri celebre asupra acestor călătorii în Extremul Orient, la care au participat comercianţii genovezi şi veneţieni, în căutare de mătase şi mirodenii.

Mai puţin aventuroase par relaţiile cu Constantinopolul, în acest caz fiind vorba despre o comunitate de aceeaşi credinţă, alterată mai mult de violenţa cruciaţilor, decât de divergenţele de ordin dogmatic sau disciplinar, o dependenţă de lungă durată de Veneţia şi de oraşele sudului Italiei. Începând cu secolul al X-lea, poate şi mai devreme, mici comunităţi veneţiene şi amalfitene au fost întemeiate pe malurile Cornului de Aur, premise ale viitoarelor porturi occidentale, care, după obţinerea unor importante privilegii, s-au impus până când au devenit în secolul al XIV-lea adevărate state în interiorul imperiului, dictând politica basileilor. Constantinopolul s-a aflat şi în mijlocul rivalităţii dintre Genova şi Veneţia, şi sub ameninţarea otomană, faţă de care occidentalii au dus o politică oscilantă în funcţie de interesele imediate.

Capitala imperiului a fost de altfel şi cheia strategică a Mării Negre, o mare inaccesibilă latinilor până la cru-

ciada a IV-a. Crearea Imperiului Latin de la Constantinopol nu a deschis neapărat comercianţilor occidentali şi spaţiul pontic. Cele câteva acte comerciale conservate de notarii veneţieni şi existenţa unui mic port la Soldaia, pe malul Crimeei, era prea puţin. Pe viitor, în aceste regiuni se va manifesta din plin rivalitatea dintre Genova şi Veneţia, concretizată prin trei războaie coloniale într-un secol. De fapt, porturile pe care occidentalii le-au întemeiat pe malul Euxinului devin în prima jumătate a secolului al XIV-lea spaţiul în care ajungeau dinspre mongoli mătasea şi mirodeniile sau locul de export pentru produsele din regiune. Caffa, Trebizonda sunt capete de linie ale navigatorilor occidentali şi formau aglomeraţii multietnice, unde latinii erau vecini cu greci, tătari sau cumani.

Expansiunea occidentală a avut nevoie de mai multe secole pentru a se impune în diferite regiuni, iar comerţul în Orient era anterior cruciadelor, dar acestea i-au dat un avânt deosebit, care s-a menţinut până la căderea statelor france din Siria şi Palestina. Progresul otoman în spaţiul pontic şi balcanic a distrus din porturile occidentale: Caffa genoveză va cădea în 1475, Nauplia veneţiană în 1475. Se vor menţine însă sub genovezi, insula Chio până în 1566, iar Creta va fi a veneţienilor până la 1669, ultimele puncte de contact între creştinătate şi Islamul otoman. La rândul lor bisericile latine întemeiate odată cu expansiunea occidentală vor dispărea. Din punct de vedere economic, după apogeul comerţului cu Orientul, sosirea portughezilor în India prevesteşte o cădere brutală: Mediterana nu va mai fi calea de acces a mirodeniilor începând cu 1550, Veneţia îşi pierde din

putere în faţa descoperirilor noii Lumi de către spanioli şi portughezi. Aşadar, din a doua jumătate a secolului al X-lea şi până la sfârşitul secolului al XV-lea putem vorbi despre diferitele manifestări ale prezenţei latine în Orient, care prin viziunea colonialistă pare că a avut un rol dinamic ce i-a permis să se impună în faţa unui Orient mai degrabă pasiv.

Întemeierea statelor latine din Orient

Papa Urban al II-lea a fost surprins de popularitatea de care s-a bucurat propunerea sa de cucerire a Locurilor Sfinte. El ştia că putea conta pe cavalerii din sudul Franţei şi în special pe Raymond de Saint-Gilles, conte de Toulouse, dar au apărut şi alţi cavaleri care s-au alăturat ideii: flamanzi şi renani din sudul Lotaringiei, conduşi de Godefroy de Bouillon, seniori din Île-de-France şi din regiunea Champagne, în frunte cu Hugues de Vermandois, fratele lui Filip I, regele Franţei, şi în sfârşit normanzi, din sudul Italiei şi din Sicilia, animaţi de Bohemond şi de nepotul acestuia, Tancred. Cele patru grupe de cavaleri nu depindeau de nici un regat, dar dincolo de dorinţa iertării păcatelor (asemănări cu ISIS) ei visau să cucerească Orientul şi să construiască acolo un principat pe care să-l conducă. Cea mai mare surpriză a fost însă cauzată de adeziunea la cruciadă a unui număr mare de oameni, care s-au pus în mişcare începând cu jumătatea lunii august a anului 1096. O imensă fervoare i-a incitat pe ţărani, cu stare sau nu, să ia crucea, sin-

guri sau cu familia, declanşând o adevărată migrație.[1] Omorându-i pe necredincioşi şi plecând să moară pentru Ierusalimul pământesc, ei credeau că vor fi prezenţi la Judecată atunci când Ierusalimul ceresc va coborî pe pământ. Predicatorul popular Petre Eremitul se va impune în fruntea acestei mulţimi şi va reuşi chiar să-l eclipseze pe papă. Lungul drum al cruciaţilor a fost însă marcat de masacre, tâlhării şi distrugeri: omorârea evreilor din Renania, tâlhării şi ucideri în Ungaria şi în Imperiul Bizantin. La Bizanţ populaţia asista consternată la comportamentul acestor creştini veniţi din Apus. Agitaţia acestor oameni fără bani, care trebuiau hrăniţi pentru a împiedica noi excese din partea lor, a provocat multe dificultăţi. La cererea lor, Alexie I Comnenul îi trece pe malul asiatic al Bosforului, după care se vor îndrepta spre zona ocupată de turci, unde vor suferi înfrângeri importante. Tot împăratul bizantin a organizat şi repatrierea supravieţuitorilor. Chiar dacă el i-a îndemnat la prudenţă şi le-a oferit călăuze, evenimentele s-au întors împotriva lui, înfrângerea fiind imputată trădării de care ar fi dat dovadă. De aici şi reţinerea francilor faţă de bizantini: grecii sunt consideraţi eretici, nişte degeneraţi şi perfizi.

După acest prim grup au sosit baronii. Pentru împăratul Alexie I apăruse o nouă provocare: meţinerea securităţii imperiului şi mobilizarea lor în lupta împotriva turcilor. În acest sens, a obţinut de la aceştia jurământul de fidelitate, angajamentul că teritoriile deţinute de Imperiul Bizantin, înainte de cuceririle turceşti, vor fi retrocedate, şi recunoaşterea suzeranităţii pentru alte

[1] Astăzi, conflictul cu Statul islamic atrage luptători care pleacă din Apus în Orient, iar populaţia civilă din Orient, creştini şi musulmani, se refugiază în Occident.

teritorii, ce vor fi cucerite în Orient. Pe teren, datorită cruciaţilor, bizantinii au recucerit Niceea în iunie 1097. După traversarea Anatoliei, suferind de foame şi de sete, cruciaţii au ajuns în Cilicia, la porţile Siriei, unde au fost bine primiţi de armeni, instalaţi în această regiune din secolul al XI-lea. Din acest moment apar diviziunile: unii doreau întemeierea unui principat, alţii, mai ales cei din grupul cruciadei populare, erau fideli idealurilor religioase. Regiunea Taurus era populată de armeni (oponenţi hotărârilor de la Calcedon din 451) şi de sirieni iacobiţi, ostili bizantinilor. De aceea, sosirea francilor în zonă era binevenită. În eventualitatea unui atac venit din partea turcilor, Thoros, principele armean de Edesa, se aliază cu Balduin de Boulogne, dar este asasinat în urma unei revolte. În aceste condiţii, Balduin se autoproclamă conte de Edesa în martie 1098, întemeind primul stat latin în Orient. În secolele următoare, esenţa mişcării cruciate va fi dominată de nevoia apărării acestor teritorii izolate, adevărate insule ale creştinătăţii apusene în Orient.

La Antiohia, cruciaţii ajung pe 20 octombrie 1097.[1] Oraşul avea mulţi creştini, armeni şi sirieni iacobiţi, dar cu zidurile sale de peste zece kilometri, flancate de patru sute cincizeci de turnuri, alcătuia o fortăreaţă, cu care cruciaţii nu se mai întâlniseră, pentru că în Apus majoritatea castelelor erau din lemn. Cetatea este în cele din urmă cucerită, drumul spre Ierusalim pare deschis, iar acordurile anterioare cu Bizanţul nu mai sunt respectate. Începe lupta pentru supremaţia oraşului, Bohemond fiind în ce-

[1] Oraşul redevine bizantin între 960 şi 1085, pierzându-şi însă din strălucire la sfârşitul Antichităţii.

le din urmă învingător, ţinându-se cont de rolul jucat în obţinerea victoriei finale. Cei săraci, participanţi la acest asalt pentru cucerirea Antiohiei, considerau că expediţia trebuia continuată. În aceste condiţii, se dezvoltă o ideologie ebionită, conform căreia sărăcia era condiţia principală pentru mântuire. Ei vor forma aşa-numita trupă *tafur*, care a devenit vârful de lance al armatei, răspândind teroarea printre musulmani.[1]

În momentul sosirii la Ierusalim în 1099, oraşul era scăldat de razele soarelui, şi astfel cruciaţii cred că au în faţa lor Ierusalimul ceresc. De aceea, au îngenuncheat în masă, pentru a împlini voia lui Dumnezeu şi a fi ajutaţi în asaltul final. Cruciaţii impun chiar şi un post public înaintea atacului din 13 iunie, care se soldează însă cu un eşec, din cauza lipsei scărilor de asalt; crezând într-o

[1] Numele de *tafur* a fost dat grupurilor de combatanţi creştini barbari activi în timpul primei cruciade şi care au fost acuzaţi de numeroase atrocităţi. Numele lor vine de la regele Tafur, un normand despre a cărui origine se cunosc puţine lucruri. Alături de Petre Eremitul el conducea un grup de bande civile ce s-a alăturat primei cruciade şi care a fost responsabil de multe atrocităţi. Adevărul este însă undeva la mijloc, deoarece cavalerii cruciaţi îi considerau foarte buni combatanţi şi de multe ori au apelat la ei pentru a-i scoate din situaţii delicate. În timpul asediului Antiohiei, pentru a răspândi frica printre eventualii spioni turci, Bohemond a cultivat zvonul conform căruia Tafur i-ar fi invitat, la un festin ce a avut loc lângă zidurile cetăţii Antiohia, pe cavalerii latini. Apărătorii (cca. 20000) aflaţi pe ziduri au fost îngroziţi de mirosul de carne umană (necredincioşii morţi în luptă) ce provenea de la petrecerea organizată de duşmanii lor. Astfel, au fost demoralizaţi şi nu au mai putut apăra cetatea, iar vestea s-a răspândit rapid printre duşmani. În urma acestei legende, rumoarea despre antropofagia creştinilor s-a răspândit în lumea musulmană şi imaginea creştinilor canibali a supravieţuit multă vreme, amplificând ura faţă de cruciaţi. După cucerirea Ierusalimului în 1099, Tafur este recunoscut drept cel mai important combatant al trupelor cruciate şi în semn de recunoştinţă el are privilegiul punerii coroanei regale pe capul noului monarh Godefroy de Bouillon.

minune, au uitat că au nevoie de o minimă logistică de luptă. În aceste condiţii, din asediatori devin asediaţi, cu lipsuri mari de alimente şi apă, materiale şi specialişti. Din fericire, în portul Jaffa se aflau şase corăbii genoveze şi patru engleze, care le-au furnizat lemn şi tâmplari. Cu un efectiv de 12000 de oameni, înfometaţi şi atacaţi, latinii ofereau o imagine tristă. Ei instaurează o nouă zi de doliu pe 8 iulie, fac o procesiune în jurul cetăţii în picioarele goale şi având în frunte clerul, asemenea poporului Israel în jurul cetăţii Ierihon. Pe 10 iulie, pornesc atacul şi pe 15 reuşesc să cucerească Ierusalimul. Din păcate, timp de două zile au urmat scene greu de descris: musulmani şi evrei masacraţi, supravieţuitorii refugiindu-se la Damasc sau fiind vânduţi ca sclavi. Un astfel de comportament, barbar şi sanguinar, a şocat toată lumea Orientului Apropiat, mai ales oraşele mari ale Islamului, lăsând până astăzi o amintire greu de şters. După terminarea jafului, participanţii s-au întrebat cine rămâne pentru guvernarea Locurilor Sfinte şi sub ce formă. Sentimentul unanim era că oraşul trebuie păstrat şi apărat, părerile diferite fiind legate de forma de organizare a puterii. Clerul şi cei săraci considerau că puterea trebuia să fie teocratică, pentru că nu putea fi un rege acolo unde Hristos a fost răstignit, cel mult un conducător care să poarte acest titlu, dar cu funcţie defensivă. Pentru cler, cruciada trebuia să ducă la crearea unui adevărat regat creştin, un fel de stat pontifical, condus de succesorul lui Petru. Papa nu putea însă să-şi exercite puterea personal, de aceea ea trebuia încredinţată legaţilor, în cazul de faţă lui Daimbert, cel care l-a înlocuit pe Adhémar de Le Puy, decedat recent. Acest stat era de fapt replica

pământească a Împărăţiei cerurilor. Baronilor nu le convenea să le scape printre degete guvernarea Țării Sfinte, de aceea în competiţie pentru preluarea puterii au intrat Godefroy de Bouillon şi Raymond de Saint-Gilles. Cel ales va fi Godefroy, cavaler vestit, care refuză însă titlul de rege, acceptându-l numai pe cel de „mărturisitor al Sfântului mormânt".[1] Imediat Daimbert, episcop de Pisa, a fost ales patriarh de Ierusalim. Înainte de a muri, Godefroy l-a propus ca succesor pe fratele său Balduin, conte de Edesa. Astfel ia naştere monarhia de Ierusalim, dar regatul este departe de a exista şi în realitate. Latinii nu controlau decât un mic teritoriu, şi, conform angajamentului iniţial, după eliberarea Ierusalimului, cea mai mare parte a cruciaţilor s-a reîntors în Occident, iar Balduin nu dispunea decât de câteva sute de cavaleri.

Odată cu Regatul Ierusalimului au luat naştere alte trei state organizate după modelul occidental şi feudal. Primul, amintit deja, este Comitatul Edesei (1098-1150) întemeiat în martie 1098 de către Balduin de Boulogne, urmat la conducerea lui de către vărul său Balduin de Burg sau Balduin al II-lea şi de cavalerii flamanzi. Situat la sud de Munţii Antitaurus, regiunea Edesei era un teritoriu tranzitoriu între platourile anatoliene şi depresiunea siro-mesopotamiană şi o zonă frontalieră, între Imperiul Bizantin şi califatul abbasid.[2] După bătălia de la Mantzikert (1071), Constantinopolul a pierdut întreaga putere asupra acestei regiuni, care va trece de acum în mâinile selgiucizilor, mulţumiţi cu plata unui tribut, pe care îl pretindeau de la guvernatorii locali, majorita-

[1] Georges Tate, *L'Orient des Croisades*, Galimard, Paris, 1991, p. 52.
[2] Vezi mai multe la M. Amouroux-Mourad, *Le comté d'Edesse 1098-1150*, Paris, 1988.

tea păstrători ai demnităţilor bizantine. Aşa s-a întâmplat şi cu Edesa, care era condusă de un curopalat[1] grec, pe nume Thoros, pomenit puţin mai sus, de origine armeană, dar de confesiune ortodoxă, şi astfel contestat de majoritatea populaţiei formată din armeni anticalcedonieni. În afara oraşului era o diversitate confesională, formată în majoritate din armeni, dar şi din creştini siriaci, greci melchiţi şi din musulmani.

În secolul al XI-lea, sub autoritatea Constantinopolului, garnizoane formate în parte din mercenari franci au apărat aceste provincii orientale ale imperiului şi au fost apreciate de populaţiile locale. În drumul lor prin Anatolia, doi dintre conducătorii primei cruciade, Balduin de Boulogne şi normandul Tancred s-au despărţit de grosul armatei în Heracleea (1097). Într-o primă fază, au traversat împreună Cilicia Armeniei, după care s-au separat: Tancred s-a îndreptat spre nordul Siriei, iar Balduin a ajuns la Marash (Armenia) şi Eufrat. Trimişii guvernatorului Edesei, Thoros, îl cheamă în ajutor contra turcilor, şi astfel pe 20 februarie 1098, sub presiunea populaţiei, ajunge moştenitorul guvernatorului.[2]

În teorie, comitatul Edesei era autonom, dar exista o legătură personală între conţii şi regii, care aparţineau

[1] Înalt demnitar bizantin care administra palatul imperial.

[2] El s-a căsătorit cu fiica unui senior armean şi a căutat să-şi sporească cuceririle, cumpărând Samosata şi ocupând Melitene. La începutul lui 1100, Balduin a constituit un comitat armean sub conducere francă şi cu o susţinere firavă de cca. două sute de cavaleri occidentali. În 1100, la moartea lui Godefroy de Bouillon, el preia coroana regală la Ierusalim, iar locul lui la Edesa este luat de vărul său Balduin de Burg. La rândul său, cel cunoscut şi sub numele de Balduin al II-lea a desfăşurat o activitate militară intensă, cucerind cetatea Marash, dar eşuează în faţa Alepului şi Harranului. Ajungând prizonier la turci în 1104, comitatul Edesei trece sub regenţa normandului Tancred.

aceleiaşi familii. Instituţiile comitatului aveau ca model pe cele occidentale, dar încercau să includă şi modele locale. Contele era vasal al regelui de la Ierusalim, căruia trebuia să-i acorde sprijin militar, dar îşi păstra suveranitatea în cadrul formaţiunii sale statale. Fragilitatea comitatului era dată de lipsa de acces la mare, de aici şi numărul redus al francilor instalaţi în principalele oraşe şi fortăreţe, care printr-un miracol au ajuns să cucerească şi să restabilească timp de un secol limesul între creştinătate şi islam dincolo de Eufrat. În plus, relaţiile cu populaţia locală erau sensibile şi chiar au început să se degradeze într-un timp relativ scurt: armenii le reproşau lăcomia şi excesele fizice, în timp ce siriacii erau nemulţumiţi de taxele mari percepute sau scandalizaţi de jefuirea unor mănăstiri precum cea de la Mar Barsauma.[1]

Al doilea a fost principatul Antiohiei fondat de Bohemond de Tarente, care, după îndepărtarea tuluzanilor (cei din regiunea Toulouse), va continua un război de uzură împotriva bizantinilor şi a Islamului.[2] Antiohia a fost luată de la bizantini de către turcii danişmenizi în 1085. La venirea cruciaţilor în zonă în anul 1097, oraşul era în mâinile unui vasal al principelui de Alep. Cetatea reprezenta o fortăreaţă importantă în drumul spre Ierusalim, mai ales că zidurile ei de apărare se întindeau pe o distanţă de 10 km cu câteva sute de turnuri. Cruciaţii ar fi trebuit să o cucerească pentru a avea ulterior un acces facil spre sud. Obiectivul este atins după mai bine de

---

[1] Michel Balard, *Les latins en Orient (X-XVe siècle)*, Presse Universitaires de France, 2006, p. 64.

[2] Despre principatul Antiohiei vezi mai multe la T. Asbridge, *The Creation of the Principality of Antioh 1098-1113*, Woodbridge, 2000.

opt luni de asediu şi prin abilitatea strategică a lui Bohemond, Antiohia devenind astfel capitala unui principat normand, ameninţat ulterior (secolul al XII-lea) atât de formaţiunile statale musulmane din nordul Siriei, cât şi de încercările bizantine pentru restaurarea suveranităţii imperiului în zonă. Lăsându-şi trupele să meargă mai departe către Ierusalim, Bohemond este luat prizonier de turcii danişmenizi (august 1100), regenţa fiind asigurată de nepotul său Tancred. După eliberarea sa, Bohemond îşi vede o parte din cuceriri pierdute, printre care Cilicia cucerită de bizantini după un lung asediu (1102). Astfel, el renunţă la Cilicia şi Laodiceea, dar păstrează Antiohia. Mai bine de 20 de ani normanzii au încercat să se extindă, opunându-se emirului de Alep, până la înfrângerea din 1119. Slăbiţi, principii Antiohiei au acceptat în final tutela regelui de la Ierusalim şi chiar a celui de la Constantinopol.[1] Populaţia acestui principat era majoritar bizantină, creştini orientali şi musulmani, latinii fiind minoritari. Nobilimea era formată din vasalii principelui, baronii erau în majoritatea lor normanzi. La puţin timp după cucerirea Antiohiei, latinii l-au constrâns pe patriarhul grec Ioan al V-lea să demisioneze, pentru a elimina orice urmă de autoritate imperială asupra oraşului, şi l-au înlocuit cu un patriarh latin, Bernard de Valence. Ca şi în alte state france din Siria şi Palesti-

[1] În 1159, împăratul bizantin Manuel I Comnenul obliga pe Renaud de Châtillon, un cavaler dornic de aventură şi care s-a căsătorit cu văduva lui Raymond de Poitiers, care ajunge la conducerea principatului Antiohiei în 1136, să recunoască suzeranitatea bizantină. Totul se petrece în cadrul unei ceremonii considerată umilitoare pentru latini, şi de acum timp de douăzeci de ani influenţa bizantină asupra Antiohiei va fi evidentă, mai ales că Renaud de Châtillon este făcut prizonier de către Nûr ad-Dîn în 1161.

na, ordinele militare au devenit adevărate state în interiorul principatului. Consolidarea lor a avut loc şi pe fondul insuficienţei de resurse umane, principatul Antiohiei ameninţat de musulmani şi bizantini fiind nevoit să facă faţă pe mai multe fronturi, fără a rupe în mod deschis legăturile cu Bizanţul.

În sfârşit, comitatul de Tripoli era destinat să dea satisfacţie lui Raymond de Saint-Gilles, alungat din Antiohia şi Ierusalim. După moarte, urmaşul său Bertrand de Saint-Gilles a reuşit să cucerească Tripoli (1109) şi să înfiinţeze un stat care se sprijinea însă pe Regatul de la Ierusalim.[1] Instalat de-a lungul litoralului, între mare şi Munţii Liban, acest comitat este ultimul care a luat naştere în urma primei cruciade. Între statele creştine din Siria şi Palestina, comitatul de Tripoli a ocupat un loc original prin legăturile de dependenţă cu statele vecine, prin originea populaţiei sale şi natura instituţiilor.[2] Contele de Tripoli era vasal atât basileului de la Constantinopol, cât şi regelui de la Ierusalim şi principelui Antiohiei, dar îşi păstra şi independenţa de drept. Raymond al IV-lea de Saint-Gilles şi primii săi succesori aduceau omagiu împăratului bizantin Alexie I Comnenul, căruia i-au oferit teritoriul costier din nordul Siriei. În 1137, cu prilejul intervenţiei sale împotriva Antiohiei, Ioan al II-lea Comnenul (1118-1143) primeşte omagiu din partea lui Raymond al II-lea de Tripoli. Această suzeranitate faţă de basileu va deveni de-a lungul anilor un gest mai degrabă nominal. Faţă de regele Ierusalimului, contele de Tripoli îi datorează supunere, manifesta-

[1] Vezi mai multe la J. Richard, *Le comté de Tripoli sous la dynastie toulousaine (1102-1187)*, Paris, 1945.

[2] Michel Balard, *op. cit.*, p. 70.

tă prin suport militar în caz de nevoie, regenţă asupra comitatului în caz de deces sau captivitate a principelui, acest tip de raport atestând solidaritate între principii franci, fără ştirbirea libertăţii contelui. Legăturile cu principatul Antiohiei erau şi mai complexe, pentru că în prima jumătate a secolului al XII-lea o rivalitate profundă a opus cele două state latine, conducătorii lor aflându-se adesea în combinaţii politice diverse: Bohemond al III-lea al Antiohiei îl susţine pe Raymond al III-lea de Tripoli în Regatul de la Ierusalim, iar acesta din urmă, fără moştenitori, dorea să lase comitatul finului său Raymond, fiul lui Bohemond al III-lea. În cele din urmă, este preferat fratele său, Bohemond al IV-lea. La rândul lor, sediile episcopale din Tripoli erau ataşate de Patriarhia de Antiohia, şi nu de cea din Ierusalim. În privinţa locuitorilor, comitatul de Tripoli afişează un caracter provensal evident, mai ales la curte, unde baronii interveneau adesea şi îl sprijineau pe principe. Majoritatea ierarhilor numiţi pentru scaunele episcopale tripolitane erau de origine provensală, iar conţii încercau să reţină pe lângă ei pelerinii veniţi din sudul Franţei, menţinând raporturi constante cu posesiunile lor de acasă. În a doua jumătate a secolului al XII-lea populaţia s-a diversificat: italieni şi francezi din Nord se adaugă celor deja amintiţi, genovezi, pisani, evrei, sirieni nestorieni, iacobiţi şi mai ales maroniţi, formând la rândul lor grupuri compacte în capitala comitatului sau în restul teritoriului controlat de latini.

Astfel, prima cruciadă, amestecând politica cu religia, a marcat profund spiritele în Apus şi la Constantinopol. În această etapă, numai musulmanii păreau că nu

înţeleg ce li se întâmplă, gândindu-se la trupele militare ca la atâtea altele, care ajungeau şi treceau constant prin zonă. După mai multe decenii vor lua în calcul fenomenul cruciat şi vor reactiva ideea jihadului. Retrospectiv este uşor să observăm faptul că supravieţuirea statelor latine în Orient s-a aflat sub semnul întrebării în anii care au urmat primei cruciade. Această primă expediţie realizase aproape imposibilul, recucerirea Oraşului Sfânt, fără să mai ia în calcul necesitatea unor cuceriri sistematice. De aceea, prima generaţie de franci în Levant a moştenit oraşe şi cetăţi disparate, iar organizarea acestor noi spaţii rămânea fragilă, viitorul statelor cruciate fiind destul de incert. Cruciada a continuat să fie predicată în Apus şi astfel trei grupe de oameni înarmaţi pornesc spre Orient în 1100 şi 1101. Din cauza lipsei de coeziune, nici una nu va reuşi să treacă de Asia Mică: sunt bătuţi şi masacraţi de sultanul de Iconium şi de emirul de Alep. Francii rămaşi la Ierusalim rămân singuri în faţa Siriei islamice şi a Egiptului.

În cele din urmă, ajutorul va veni din două părţi: flota italiană care reuşeşte să-i înfrângă pe egipteni şi îi ajută pe franci să pună stăpânire pe mai multe porturi siro-palestiniene şi pelerinii care veneau în fiecare an pe mare, mulţi dintre ei având şi competenţe militare. Astfel, se creează un echilibru de forţe, chiar şi cu riscul creării unei relative dependenţe de oraşele maritime italiene, numărul colonizatorilor latini în Ţara Sfântă fiind în creştere. Timp de treizeci de ani Balduin I şi Balduin al II-lea au depus eforturi mari pentru a construi un Regat al Ierusalimului cu un teritoriu vast şi coerent. Prin construirea de fortăreţe, ocuparea cetăţilor de coastă de la

Ascalon la Beirut, trecând Iordanul şi făcând incursiuni până la platoul transiordanian de la Hauran la Aqaba, au condus la blocarea legăturilor dintre Damasc şi Tyr. Acest lucru le-a permis francilor să supravegheze orice mişcare între Egipt şi Siria, să atace caravanele şi pelerinii care mergeau la Mecca, iar beduinilor din Arabia şi Idumeea le-a impus plata unui tribut anual.

Acum Comitatul Edesei, unde creştinii erau majoritari, atinge dimensiuni maximale. În schimb, pentru principatul Antiohiei pericolele erau reprezentate de emiratul de Alep la est şi de Bizanţ la nord, care încerca recuperarea cetăţii. Principii latini vor reuşi să-i respingă pe bizantini şi se vor instala la Apameea şi El Bara, impunând un tribut pentru Alep Hama şi Homs. Mai mult decât atât, în 1118 emirul de Alep încheie un tratat scandalos pentru islam: francilor li se achită o taxă de protecţie pentru caravanele de pelerini care plecau din Alep spre Mecca. La rândul său, Bertrand de Saint-Gilles, conte de Tripoli, era stăpân peste o regiune muntoasă (Munţii Libanului), asigurându-i o protecţie eficace în faţa unor eventuale atacuri.

În ciuda numeroaselor disensiuni, francii s-au bucurat de o reală unitate. Cruciaţii au instaurat o monarhie ereditară limitată la nivelul baronilor. Alegerea soţilor în perspectiva unei moşteniri se făcea cu mare grijă, iar regele de la Ierusalim era în mod firesc încoronat de patriarhii din Oraşul Sfânt. Era vorba mai mult despre o confirmare, pentru că treptat supremaţia regelui de la Ierusalim s-a impus, iar soliditatea statelor latine întemeiate acum este evidentă, cel puţin pe timp scurt şi mediu. Nu de aceeaşi părere erau şi elitele sociale din oraşele

siriene, care din punct de vedere ideologic nu credeau în capacitatea cruciaţilor de a se instala pentru o perioadă prea lungă de timp pe teritoriile lor, cu atât mai mult cu cât alţi cuceritori dinaintea lor au trecut şi au mers mai departe sau au fost asimilaţi. Un sprijin important în consolidarea prezenţei occidentale în zonă a venit şi din partea armatei, mai ales a cavaleriei, foarte bine echipată pentru acele timpuri. Punctul slab era însă în zone cu teren accidentat, unde cavalerii turci şi cei arabi iniţiau atacuri-surpriză şi eficace.

Am amintit ceva mai înainte că organizarea statelor latine din Orient era de origine apuseană. Trebuie să reţinem însă că, în Regatul din Ierusalim, principatul Antiohiei şi comitatul de Tripoli, monarhia era ereditară. Nobilii conservau privilegiul de a alege, mai precis de a confirma la conducere, cea mai apropiată rudă a regelui precedent. Spre deosebire de împăratul bizantin şi califii de la Bagdad şi Cairo, regele latin în Orient nu dispunea de un aparat administrativ. Viaţa politică a regatului era concentrată în *curia regis*, la „înalta curte". Toţi vasalii regelui puteau lua parte, dar întâietate aveau cei mai mari seniori împreună cu regele. „Înalta curte" arbitra conflictele şi confirma concesiunile, transmiterea lor, cumpărarea sau vânzarea. Aici se discutau problemele politice, legislative şi juridice ale regatului. Regatul de Ierusalim era împărţit în seniorii, fiecare condusă de un senior, care datora totul regelui. Seniorii aveau drept de judecată, mobilizau cavalerii în caz de război şi percepeau impozite. Primele generaţii erau dependente regelui de Ierusalim, principelui Antiohiei sau contelui de Edesa şi celui de Tripoli. În baza tratatelor cu Pisa,

Genova sau Veneţia, acestea aveau privilegii considerabile, fără însă a diminua puterea regală. Începând cu 1125, familiile senioriale se implantează durabil în zonă, iar prin strategii matrimoniale instaurează adevărate monopoluri teritoriale. Astfel, familia Ibelin începea prin anii 1130-1150 cu un castel în regiunea Ascalon, şi în 1187 îl găsim menţionat pe Balian d'Ibelin în fruntea mai multor seniorii şi înzestrat cu numeroşi vasali. În ceea ce privea repartizarea socială, populaţia francă cunoaşte acum şi o anumită anomalie: superioritatea nobililor în raport cu întreaga societate medievală. Pentru politica demografică, latinii s-au dovedit contradictorii, pentru că pe de-o parte erau adresate apeluri imigratorii, iar pe de altă parte noilor veniţi nu li se oferea posibilitatea unei integrări depline.

Între emirii turci sau arabi şi conducătorii cruciaţi existau similitudini legate de experienţa militară şi respectul combatanţilor. Perioadele de pace consolidau stima reciprocă şi întreţineau loialitatea mutuală. Mulţi îşi imaginau chiar un fel de *modus vivendi* cu francii. Din punct de vedere politic, fie că vorbim de turci sau arabi, emirii din Siria începeau să se obişnuiască cu autonomia după slăbirea califatului fatimid şi a sultanatului selgiucid. Intervenţiile puterilor orientale reprezentau un pericol mai mare decât cel al cruciaţilor, pentru că întărirea sultanatului selgiucid conducea inevitabil spre supunere. Această preocupare pentru independenţă a cuprins elitele urbane, proprietarii de pământuri, marii comercianţi şi meşteşugarii. Pentru aceste elemente ale burgheziei, datoria unui conducător de calitate era asigurarea păcii, securizarea frontierelor şi ordinea internă.

Fără îndoială că majoritatea emirilor erau turci, dar, fie că vorbim de conducători arabi sau turci, nu putem lua în calcul ambiţiile lor politice.

Pe plan politic, nu exista o solidaritate cu populaţiile locale. Puterea francilor rămânea fragilă, iar scopul principal era să domine teritoriile cucerite. Distincţia între învingători şi învinşi, franci şi ceilalţi, se întemeia pe origine şi religie. Francii erau de origine europeană şi de religie catolică, fiind majoritari în mediul urban. Chiar dacă un număr important de imigranţi sosea în Orient, ei rămâneau minoritari. Statele latine întemeiate acum constituiau un fel de grefă, printre cei învinşi, musulmanii fiind majoritari, chiar dacă dominaţia asupra oraşelor au pierdut-o, în contextul în care au fost masacraţi sau alungaţi. În schimb, în mediul rural, ei erau majoritari, suniţii în vest, şiiţii în est. Nu existau raporturi strânse cu druzii, instalaţi între Sidon şi Hermon, consideraţi drept foarte buni luptători[1]. Francii au

[1] Druzii (arabă: *durzī*, plural *durūz*) sunt membrii unei secte şiite monoteiste, cu acelaşi nume, care datează din secolul al XI-lea. Ei se autointitulează „unitarieni” (*muwahhidun*). Religia druză a început în Egipt, pe timpul domniei lui al-Hakim bi-Amr Allah (996-1021), calif al dinastiei fatimidei ismailite, care a contribuit la răspândirea doctrinei dinastiei printr-un sistem bine organizat de propovăduire religioasă, numit *da'wa* – misiune, propagandă. Al-Hakim, renumit pentru excentrismul său, şi-a asumat titlul de imam ismailit, cât şi pe cel de însuşi Dumnezeu. Astfel, s-a produs o schismă în rândurile ismailiţilor, grupul susţinătorilor divinităţii lui al-Hakim formând în anul 1017 o nouă religie sub conducerea lui Muhammad ibn Ismail ad-Darazi, cel de la care şi-a luat numele această comunitate. Darazi, un apropiat al califului al-Hakim, este unul dintre cei mai vechi şi mai activi propovăduitori ai religiei druzilor. Obligat să părăsească Egiptul, ca urmare a militantismului pe care l-a dovedit, Darazi şi-a răspândit ideologia în ţinuturile muntoase din Siria şi Liban. Darazi a intrat în conflict cu persanul al-Hamza ibn Ali, purtătorul de cuvânt al lui al-Hakim şi care era, de fapt, adevăratul creator al sistemului religios al druzilor. Încercând să-şi înlăture rivalul, Darazi a căzut în luptă sau poate a fost condamnat

preluat proprietăţile musulmane şi au supus ţăranii la

la moarte şi executat prin anul 1018. Druzii au păstrat de la Darazi numele, însă preferă să se numească „unitarieni". Califul fatimid al-Hakim (996-1020) nu a interzis activitatea misionarilor druzi, ci dimpotrivă, le-a încurajat activităţile, protejându-i pe susţinători şi aprobându-le epistolele. Dispariţia sa este învăluită de mister, iar adepţii săi au refuzat să creadă că ar fi murit. De la această dată, religia druzilor s-a retras înlăuntrul său. Această atitudine de taină şi izolare absolută a fost păstrată până în zilele noastre şi respinge prozelitismul. Hamza ibn Ali, al doilea conducător al druzilor, a ajuns la Cairo în decembrie 1016, iar în luna mai 1017, califul al-Hakim i-a încredinţat titlul de imam şi libertatea de a predica doctrina druză. Cei care l-au urmat au fost „unitarienii" – adoratorii unui singur Dumnezeu, revelat în persoana califului imam al-Hakim. Hamza a format un canon scriptural pentru noua religie: şase cărţi de scrisori denumite „Nobila înţelepciune" *al-hikma aš-šarifa*). Şaria a fost abrogată, aceasta însemnând, printre altele, anularea celor „Cinci Stâlpi ai Islamului", interzicerea poligamiei şi descurajarea divorţului. În schimb, druzii au fost obligaţi să îndeplinească şapte îndatoriri: credinţa în divinitatea lui al-Hakim, respingerea diavolului şi a credinţelor non-druze, supunerea faţă de Dumnezeu, buna credinţă şi solidaritatea faţă de comunitatea druză. În anul dispariţiei lui al-Hakim, Hamza s-a retras şi a delegat afacerile comunităţii în slujba celui de-al treilea conducător, Bahâ'ad-Dîn as-Samuqi. Bahâ'ad-Dîn a continuat propovăduirea publică cu acordul lui Hamza, care se afla într-o locaţie cunoscută doar de Bahâ'ad-Dîn şi de alţi misionari. El a scris epistole şi a trimis misionari ca să întărească credinţa şi să asigure continuitatea spiritualităţii. Bahâ'ad-Dîn şi-a continuat activitatea până la momentul „închiderii" religiei druze, în anul 1043: din acel an şi până în prezent nu a mai pătruns nici un străin în cadrul mişcării druze. Tot în acelaşi an, Hamza, Bahâ'ad-Dîn şi alţi conducători au părăsit Egiptul. Druzii cred că aceste figuri marcante se vor întoarce în ziua Judecăţii de Apoi. La sfârşitul perioadei de răspândire a mişcării druze, figuri de ideologi de seamă ca Abdallah al Tanuhi zis Al Said al Amir din secolul al XVI-lea şi dinastia Ma'ni (1507-1697) au asigurat conducerea maselor druze şi au protejat continuitatea reformelor religioase instituite de Hamza ibn Ali. Din familia Ma'ni a făcut parte şi emirul Fakhr ad-Dîn al-Ma'ni II (1590-1635), considerat de unii istorici fondator al primei entităţi statale arabe libaneze. Secolul al XVIII-lea a marcat începutul migraţiilor druze din zona Munţilor Libanului, unde era concentrată majoritatea populaţiei, către Munţii Ḫawrān din Siria. Migraţia a fost cauzată de luptele interne dintre druzii qaisiţi şi druzii yemeniţi. Ulterior a existat o rivalitate dintre alte două clanuri ale druzilor: familia Arsalan şi familia Djunblat. Rivalitatea s-a păstrat până în prezent. Secolul al XIX-lea este marcat de o serie de conflicte armate între druzi şi creştinii maroniţi din Liban. S-a încercat o separare a teritoriilor celor două populaţii: zona de la nord de Beirut până în Siria a fost declarată sectorul maroniţilor, iar

anumite obligaţii, mai ales fiscale. În administraţie latinii nu au schimbat nimic, cu excepţia nivelului superior de conducere, unde aveau putere de decizie. Prezenţa latină în Orient a dus inevitabil şi la unele tentative de apropiere între creştini. Eforturile au rămas fără finalizare, din cauza exclusivismului franc. Ortodocşii ascultau de propria ierarhie, la fel ca şi iacobiţii monofiziţi sau armenii. Asemenea selgiucizilor, francii erau mai degrabă de partea sirienilor decât de cea a ortodocşilor greci consideraţi protejaţi de bizantini şi deci informatori ai Constantinopolului. Francii nu au dat dovadă de supleţe, au constituit o ierarhie, şi-au adjudecat biserici, chiar dacă după trei generaţii creştinii orientali au devenit aliaţii lui Saladin sau ai lui Nûr ad-Dîn. Statutul acestor creştini era acelaşi cu cel al musulmanilor, francii devenind duşmanii principali, care nu le acordau nici un fel

zona de sud a Libanului a fost rezervată druzilor, sub conducerea unui emir din familia Arsalan. Experimentul nu a avut succes pentru că ambele populaţii erau reprezentate pe tot cuprinsul ţării, dar şi din pricina neînţelegerilor dintre cei doi guvernatori respectivi. După intervenţia puterilor europene, în zonele de conflict, creştinii au fost avantajaţi, iar puterea şi numărul druzilor din Liban s-au redus. La sfârşitul Primului Război Mondial, Libanul şi Siria au fost trecute sub mandat francez. Facţiunile druze au ajutat la preluarea de către Siria a controlului asupra Muntelui Ḫawrānī şi au câştigat în schimb autonomia în această zonă. La 21 iulie 1925 a izbucnit un conflict armat între druzi, care erau conduşi de Sulṭan al-Atrash, şi armata franceză. Francezii au reuşit să reprime revolta la începutul anului 1927, iar al-Atrash a fost nevoit să se refugieze în Transiordania. Eşecul revoltei sale a dus la pierderea vieţilor câtorva mii de druzi. Astfel, autonomia regiunii *Djabal ad-Duruz* „Muntele Druzilor" s-a pierdut treptat. Cu timpul, în Liban, populaţia druză din Muntele Libanului s-a micşorat, până ce regiunea a încetat să mai fie considerată patria acestei comunităţi. Azi, populaţia druză se reduce la 6% din totalul populaţiei libaneze. Pe întregul mapamond sunt aproximativ un milion de membri şi trăiesc în zonele muntoase şi rurale ale Siriei, Libanului şi Israelului. Comunităţi mai mici sunt concentrate în diaspore din: Australia, Canada, Europa, Ţările din Golf, Filipine, America de Sud, Africa de Vest şi SUA.

de autonomie. Printre comunităţile creştine din Orient, numai maroniţii aveau relaţii mai bune cu cruciaţii, fapt adeverit şi de unirea lor cu Biserica Romană, în 1182.

Datele prezentate până aici ne-au ajutat să observăm modul în care cruciaţii s-au stabilit şi au întemeiat state latine în Orient, pe un teritoriu aflat multă vreme sub dominaţie bizantină, apoi musulmană. În mod inevitabil, ei au trebuit să se adapteze, în multe domenii, tradiţiilor locale: creaţie artistică, tehnici agricole şi arhitecturale, mod de viaţă. Istoria francilor secolului al XII-lea este dominată de lucrarea excepţională a lui Guillaume de Tyr, cele consemnate de el în perioada în care a fost arhiepiscop şi cancelar al Regatului de la Ierusalim în primele două decenii ale existenţei sale (1165-1184) rămânând singura descriere a Orientului latin scrisă în latină pentru un creştin stabilit în Ţara Sfântă.[1] El s-a înscris pe linia tradiţională a predecesorilor săi, istoricii primei cruciade şi mai ales Foucher de Chartres, împărtăşind aceeaşi viziune teocratică asupra istoriei în descrierea evenimentelor.[2] El a încercat să evidenţieze ardoarea latinilor împotriva musulmanilor în Orient şi să aprecieze ajutorul Apusului, fără să-şi ascundă însă pesimismul în ceea ce priveşte dificultăţile viitoarelor expediţii din zonă. Prin informaţiile sale, Guillaume de Tyr rămâne unul dintre cei mai importanţi scriitori ai Evului Mediu, traducerea în limba franceză a operei sale, începută în 1220, fiind continuată de urmaşii săi până în 1277.[3]

---

[1] R.H.C. Davis, „William of Tyre", în *Relations between East and West in the Middle Ages,* ed. D. Baker, Edinburg, 1973, pp. 64-76.

[2] Michel Balard, *op. cit.*, p. 150.

[3] M.R. Morgan, *The Chronicle of Ernoul and the Continuations of William of Tyre,* Oxford, 1973; Idem, *La continuation du Guillaume*

În statele latine constituite acum, cunoaşterea limbii arabe de către apuseni nu era un lucru rar, fiind un vehicul important de comunicare pentru clericii sau seniorii care nu de puţine ori se căsătoreau cu femei indigene, pentru membrii ordinelor militare sau principii care aveau pe lângă ei musulmani convertiţi la catolicism, medici locali care îi învăţau remedii locale.[1] În alte domenii, francii stabiliţi la Locurile Sfinte se mulţumeau să imite realizările arabe, fără însă a le transfera în Apus. Alte tehnici au fost imitate, precum folosirea porumbeilor în transmiterea informaţiilor şi introducerea morilor de vânt, iar cuvântul *arsenal* este împrumutat din arabă şi a fost adoptat de veneţieni pentru a desemna un şantier naval în 1104.[2] Nu poate fi trecută cu vederea nici industria bumbacului din nordul Italiei, care datora mult contactelor dintre oraşele maritime din Peninsulă şi din Orient.[3]

Mulţi istorici şi-au pus problema în ce măsură statele latine din Orient au reprezentat un mediator cultural. Întrebarea este îndreptăţită mai ales că unii precum Joshua Prawer afirmă că politica francilor în această regiune a fost una de apartheid, deci şi unul dintre factorii responsabili pentru eşecul statelor cruciate în devenirea lor de a fi intermediare între Orientul musulman şi Eu-

de Tyr (1184-1197), Paris, 1982. Versiunile sunt foarte multe, demonstrând succesul pe care l-a avut opera lui Guillaume.

[1] B.Z. Kedar, *Crusades and Mission: European Approaches toward the Muslims,* Princeton, 1984, pp. 77-85.

[2] Michel Balard, *op. cit.*, p. 153.

[3] Vezi mai mult la D. Lohrmann, „Échanges techniques entre Orient et Occident au temps des croisades", în *East and West in the Crusader States. Context-Contacts-Confrontations*, 2 vol., Louvain, 1996-1999, pp. 117-143.

ropa creştină.[1] Segregarea radicală a comunităţilor, despre care vorbeşte istoricul israelian, a fost pusă la îndoială de un alt istoric, Ronnie Ellenblum[2], care vorbeşte despre ocuparea teritoriilor şi instalarea francilor, şi de Benjamin Kedar[3], în ceea ce priveşte schimbul cultural între Orient şi Occident. Printre exemplele amintite de cel din urmă se află şi Benvenutus Grapheus de la Ierusalim, cu lucrarea sa *Ars probatissima oculorum*, tratat de oftalmologie, inspirat în mare parte de la un medic nestorian din Bagdad (secolul al IX-lea) pe nume Hunayn ibn Ishaq şi adaptat în forma latină amintită în anul 1100. Tot în zona medicală, organizarea spitalelor latine din Ierusalim, Acra şi Tyr a copiat marile spitale musulmane din Bagdad şi Fustat, în timp ce instalarea unui spital de campanie în apropierea câmpului de luptă copiază o practică deja atestată la Bagdad în 1120.[4] Tot în acest domeniu, este posibil ca descoperirea de către franci a medicinei arabe, uneori mai eficace decât a lor, şi a unei farmacopee mai bogată să fi impus necesitatea redactării unor lucrări ştiinţifice, puse la dispoziţia practicienilor apuseni, cu date inspirate din medicina arabă. Pe plan artistic, realizările cruciaţilor au fost şi ele influenţate de modelele găsite pe teren. În acest sens merită a fi evidenţiată importanţa modelelor bizantine, de la care s-au inspirat numeroşi artişti ai statelor lati-

[1] J. Prawer, *The Latin Kingdom of Jerusalem. European Colonialism in the Middle Age,* Londra, 1972, p. 524.

[2] R. Ellenblum, *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem,* Cambridge, 1998, pp. 122-123.

[3] B.Z. Kedar, „La Via sancti Sepulcri come tramite di cultura araba in Occidente", în *Itinerari medievali e identità europea*, Bologna, 1999, pp. 181-201.

[4] Michel Balard, *op. cit.*, p. 162.

ne din Siria şi Palestina. Bisericii din Betleem construită în perioada lui Justinian, francii i-au adăugat arcuri şi coloane, uşilor care dau acces spre peştera Naşterii sau conform unei inscripţii bilingve, grecii şi latinii au colaborat în realizarea mozaicurilor şi picturii care împodobesc naosul de la Betleem: sunt reprezentaţi sfinţii bizantini şi cei apuseni, precum şi sinoadele ecumenice care au hotărât dogma de credinţă. Împrumuturile din arta islamică sunt rare, dar întâlnim elemente ale artei cruciaţilor reintegrate în monumentele musulmane ale epocii mamelucilor la Ierusalim, Hebron, Betleem, Beirut şi Tripoli, care atestă o evidentă simbioză între cele două forme artistice, dar limitată la zona geografică a Palestinei. În schimb, influenţa artei islamice asupra celei occidentale este mult mai evidentă, în special în domeniul lucrării metalelor, la origine fiind oraşul Mossul. Este vorba despre obiecte din bronz, reprezentând scene creştine, însoţite de inscripţii a căror fabricare este anterioară anului 1250, şi care s-au răspândit în arta normandă din Sicilia secolului al XII-lea. În pictură, artiştii apuseni au copiat lucrările bizantine, urmând schema iconografică de origine bizantină sau adoptând stilul bizantin, la care au adăugat elemente romane sau gotice. Nu putem vorbi în acest domeniu despre schimburi bilaterale pentru că în viziunea artiştilor bizantini orice tradiţie străină nu poate fi şi autentică.[1] Prezenţa latină în Orient după victoriile obţinute în timpul primei cruciade a evidenţiat coabitarea elementului latin minoritar, dar deţinător al

[1] T. Velmans, „La présence des croisés dans la périphérie orientale du monde byzantin et ses conséquences sur la peinture des XIIe et XIII siècles", în *La Méditérranée des croisades*, sous la direction de R. Cassanelli, Paris, 2000, pp. 156-173.

puterii, cu comunităţile indigene majoritare, dar supuse, în care problema aculturaţiei poate reprezenta o realitate sau un eşec. Acelaşi Joshua Prawer subliniază caracterul colonial al francilor care îşi părăsesc mediul rural, în care s-au aflat până în momentul plecării în cruciadă, şi se stabilesc, de data aceasta, în mediul urban pentru a crea o societate de apartheid.[1] La rândul său, Ronnie Ellenblum, acumulând datele din textele şi din rezultatele cercetărilor arheologice, demonstrează că putem vorbi despre o societate franco-siriană, cu condiţia excluderii elementului musulman, francii instalându-se în zone rurale ocupate în majoritate de creştini orientali.[2]

Din această descriere pe scurt a primelor forme de organizare latină în Orient, la sfârşitul primei cruciade, ne putem da seama că fiecare stat reprezenta un principat feudal autosuficient: o aristocraţie francă de rit latin, cu precizarea că noua prezenţă umană se suprapunea unei societăţi cu sirieni creştini asociaţi coloniştilor latini, fără ca diferitele Biserici existente să renunţe la autonomia lor, în ciuda preeminenţei rezervate Bisericii Latine. În momentul lansării primei cruciade, papa Urban al II-lea nu a avut intenţia de a instaura o jurisdicţie latină în Orient. Scopul său era de a stabili legături cu cele patru Patriarhii orientale şi mai ales cu Biserica Ortodoxă. Legatul papal, Adhémar, trebuia să respecte drepturile şi ierahia Bisericii Ortodoxe, atitudine care, din păcate, a fost repede abandonată de către cruciaţi în vara anului 1098. La sosirea lor în Orient, cruciaţii au găsit o Bise-

---

[1] Vezi J. Prawer, *The Latin Kingdom of Jerusalem. European Colonialism in the Middle Age*, Londra, 1972.

[2] Vezi R. Ellenblum, *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Cambridge, 1998.

rică Ortodoxă afectată de cuceririle arabe din secolul al VII-lea. Existau două Patriarhii, cea a Antiohiei şi cea a Ierusalimului, ambele aflate sub protecţia basileului. Neîncrezători în creştinii ortodocşi, latinii au numit rapid episcopii lor în Siria. Primul caz cunoscut este cel al lui Pierre de Narbonne, promovat episcop în sudul Antiohiei de către Raymond de Saint Gilles. În timpul trecerii lor prin Lydda (Ramla), cruciaţii l-au ales pe Robert de Rouen ca episcop al locului; mai mult, după cucerirea Ierusalimul l-au ales pe Arnulf de Choques ca patriarh latin de Ierusalim, patriarhul ortodox Simeon al II-lea fiind forţat să plece în Cipru. Tot acum, Patriarhul Ioan al Antiohiei este forţat de către latini să părăsească oraşul şi să se refugieze la Constantinopol, fiind înlocuit de către Bernard de Valence. Aceste două schimbări majore şi brutale au însemnat practic abandonul total al politicii de colaborare, gândită iniţial de către papa Urban al II-lea. Printr-o astfel de atitudine, cruciaţii i-au considerat pe episcopii latini urmaşii legitimi ai ierarhilor ortodocşi, deci nu au mai făcut schimbări la nivelul clerului de mir, subordonat automat autorităţii canonice latine.

La Antiohia, patriarhul latin Bernard de Valence a numit episcopi latini în anul 1100, iar la moartea sa, alegerea noului patriarh s-a făcut prin învestire populară, în persoana lui Ralph de Domfront. Acesta a urmat politica predecesorului său, fiind un opozant declarat al creştinismului răsăritean, în ciuda intervenţiilor făcute de către împăratul Ioan al II-lea Comnenul. În anul 1140, patriarhul Ralph a fost depus din scaun, într-o perioadă în care Patriarhia Antiohiei ajunge la cea mai mare ex-

tindere a sa (avea cinci provincii ecleziastice) şi înlocuit de către Aimery de Limoges. El a condus destinele Patriarhiei antiohiene timp de cincizeci şi trei de ani, perioadă în care vor dispărea scaunele episcopale de la Edesa, Apameea şi Marash. Tot el va organiza rezistenţa în faţa lui Nûr ad-Dîn, atunci când acesta va asedia Antiohia. În anul 1159 se vede obligat să cedeze scaunul în favoarea patriarhului ortodox Atanasie al III-lea, impus de către Manuel I Comnenul. El se va reîntoarce în fruntea Patriarhiei în anul 1170, ultimii ani fiind foarte dificili, în contextul în care în 1187 mai avea sub ascultare numai cinci episcopii. La finalul secolului al XII-lea, Patriarhia Antiohiei îşi va pierde treptat şi influenţa în favoarea Patriarhiei de la Ierusalim.

În Oraşul Sfânt, începuturile ecleziastice latine au fost dificile şi confuze. Daimbert de Pisa este depus din scaun în anul 1100, apoi reconfirmat până în anul 1102, când a fost înlocuit de către Evremar (1102-1108), urmat de Gibelin de Sabran, la rândul lui înlocuit în 1112 de către patriarhul Arnulf. Prima personalitate notabilă în scaunul patriarhal al Ierusalimului a fost Garmont de Picquigny, care a organizat un conciliu la Naplouse în anul 1120 şi a condus regatul în absenţa lui Balduin al II-lea în timpul prizonieratului acestuia. Succesorii lui Garmont, mort în 1128, au instalat episcopi la Tyr, Sidon, Acra şi Tiberiada. În anul 1180 este ales patriarh Heraclius, arhiepiscop de Cezareea, susţinut de către familia Courtenay şi de către Guy de Lusignan, în defavoarea arhiepiscopului Guillaume de Tyr, susţinătorul lui Raymond al III-lea de Tripoli. Patriarhul latin Heraclius a murit în 1190, în timpul asediului oraşului Acra.

La acea dată, Patriarhia Ierusalimului mai era compusă numai din 13 episcopii, toate cu titulari latini, mai ales în oraşele mari de pe coastă şi din locurile de pelerinaj aflate încă sub control latin.

Prezenţa unui număr însemnat de biserici creştine în Siria şi Palestina pe parcursul desfăşurării cruciadelor constituia o moştenire istorică. Grupe naţionale, opuse puterii bizantine, au căutat în perioada secolelor al IV-lea-al VII-lea să se desprindă de Biserica Ortodoxă şi de dominaţia Constantinopolului, adoptând dogme, declarate erezii de către Biserica Bizantină. Aceste grupări, urmărite de către autorităţile imperiale, şi-au găsit refugiul la marginea Imperiului Bizantin, rămânând în această zonă şi după cucerirea musulmană din secolul al VII-lea. În anul 1099, Biserica Ortodoxă era fără îndoială cel mai bine organizată dintre Bisericile creştine existente în acest areal. Ea deţinea principalele aşezăminte religioase din Ţara Sfântă: Sfântul Mormânt, biserici în Nazaret, Bethleem, şi pe Muntele Tabor, iar împăratul bizantin era considerat protectorul oficial al acestor teritorii. Din păcate, sub dominaţia latină, Biserica Ortodoxă a trecut prin perioade dificile, cauzate nu numai de diferenţele dogmatice sau liturgice, dar şi de unitatea religios creştină, pe care francii ar fi dorit să o impună. Latinii nu acceptau o dublă ierarhie bisericească, de aceea, în mod sistematic, au depus episcopi şi patriarhi ortodocşi pentru a fi înlocuiţi cu alţii, latini. A rezultat astfel o tensiune permanentă între latini şi bizantini (ortodocşi), mai ales că cei dintâi nu au ezitat să deposedeze bisericile ortodoxe de bunurile lor sau să umilească clerul ortodox. În schimb, melkiţii s-au bucurat

de libertate religioasă din partea latinilor, şi-au păstrat lăcaşurile de cult, legile, portul, dar au fost plasaţi sub autoritatea teoretică a ierarhiei latine.

Celelalte comunităţi creştine, declarate eretice de către Constantinopol, au primit favorabil sosirea latinilor în Orient. Sirienii sau iacobiţii alcătuiau majoritatea populaţiei creştine a Regatului de la Ierusalim şi erau prezenţi în special în jurul Antiohiei, locul patriarhatului lor. Pentru iacobiţi, a căror bază era formată din populaţia indigenă, limba liturgică era siriaca, iar araba, limbă vorbită. Lăcaşul lor de cult cel mai important, Bar Saumaşi, se găsea în teritoriul musulman, iar în Ierusalim aveau o mănăstire închinată Sfintei Maria Magdalena, ca centru al Bisericii Iacobite. Opozanţi ai Bisericii Ortodoxe, iacobiţii i-au primit favorabil şi pe cuceritorii arabi, apoi şi pe turcii selgiucizi. În ansamblu francii au menţinut relaţii bune cu ei şi datorită legăturii lor cu Biserica Coptă din Egipt.

Celelalte Biserici monofizite, cu carcater naţional, prezente în Siria şi Palestina, au fost favorabile sosirii latinilor şi au avut chiar de câştigat de pe urma acestei prezenţe în zonă. Astfel, armenii, care formau câteva insule izolate în Regatul Ierusalimului, au ajuns să ocupe în Ierusalim un întreg cartier în jurul Bisericii Sfântului Ioan. Au fost mai numeroşi în Regatul Antiohiei şi majoritari în comitatul Edesei. Ca şi astăzi, ei erau conduşi de un catolicos cu sediul în Cilicia. Alte trei comunităţi monofizite, georgienii, copţii şi etiopienii, nu reprezentau decât mici colonii de monahi şi preoţi în Regatul Latin din secolul al XII-lea, fără să joace un rol important în viaţa politică şi economică

a regatului. Nu acelaşi lucru s-a petrecut cu maroniţii, stabiliţi în număr mare în partea septentrională a Regatului Ierusalimului şi în Comitatul de Tripoli. Aceşti agricultori creştini stabiliţi în Liban au vrut să-şi păstreze particularităţile şi au adoptat, la începutul secolului al VII-lea, monofizismul. Maroniţii din văile montane ale Libanului au reuşit să-şi păstreze independenţa faţă de musulmani. În număr de aproximativ 40000 după relatările lui Guillaume de Tyr, s-au apropiat treptat de latini şi, după cum am văzut, în 1182 au acceptat primatul roman, uniune care se menţine şi astăzi. Aceasta a fost singura încercare reuşită a latinilor de apropiere a Bisericilor Orientale. În realitate, ascultarea impusă de Patriarhia latină de la Ierusalim tuturor membrilor clerului local şi umilinţele îndurate cu prilejul depunerii clerului ortodox au declanşat firesc o reacţie de respingere şi de rezistenţă. De la sfârşitul secolului al XII-lea, creştinii orientali, cu excepţia maroniţilor, s-au simţit mai apropiaţi de musulmani decât de latini.[1]

În privinţa musulmanilor, mai puţin numeroşi în sud decât în nord, ei îşi păstrau cultul fără a se asocia conducerii. Pentru asigurarea coeziunii comunitare, francii părea că şi-au dat repede seama de necesitatea construirii unei reţele de fortăreţe, care asigura frontierele şi elimina zonele de insecuritate, numeroase în aceste state latine şi care doreau să remedieze principala slăbiciune: lipsa unei colonizări masive care ar fi permis acestor state o demografie confortabilă. De aceea, ele s-au menţinut atâta timp cât adversarul a fost slab şi divizat. Totul s-a schimbat în momentul în care sultanii mame-

[1] Michel Ballard, *op. cit.*, p. 190.

luci s-au instalat mai bine în Egipt şi au devenit stăpâni în Siria musulmană, prin dispersarea rivalilor lor, principii ayyubizi. În plus, după 1260, datele politice în Orientul Apropiat s-au modificat radical. Sultanatul turc era slăbit şi nu mai avea un rol important pe scena siriană; cucerirea mongolă a determinat dispariţia califatului abbasid şi a suveranilor ayyubizi, Egiptul mameluk devenind un adevărat „Imperiu al Islamului", suveranitatea fiindu-i recunoscută de califatul abbasid. Obiectivul lor era acum respingerea mongolilor, intenţie materializată prin victoria din 1260. În noua ecuaţie geopolitică, francii au acordat sprijin invadatorilor, în campania din 1260, mongolii fiind ajutaţi de regele creştin al Armeniei şi de principele Antiohiei, beneficiul final fiind recuperarea Lattakiei, pierdută în 1188. De asemenea în 1262, conducătorul mongol a cerut ajutor lui Ludovic al IX-lea, care va contribui prin trimiterea unei flote la lupta împotriva mamelucilor. Cooperarea nu a luat însă în calcul forţa sultanului Baybars I[1], care în 1263 fragilizează şi mai mult prezenţa francilor din Orientul Apropiat prin atacurile asupra Nazaretului, Galileei şi a împrejurimilor Acrei. În 1266, el reuşeşte să cucerească fortăreaţa Safet, care aparţinea cavalerilor templieri, iar în 1268 preia de sub controlul latinilor Jaffa şi Beaufort. Cea mai importantă cucerire a acestui sultan va rămâne însă Antiohia, pedepsindu-l pe principele Bohemond

[1] Baybars I (1223 sau 1225-1 iulie 1277, Damasc), pe numele său complet al-Malik al-Zahir Rukn al-duniya wa-d-Dîn Baybars al-Bundukdari al-Salih. Acest personaj istoric a îndeplinit rolul de sultan mameluc al Egiptului şi Siriei, la origîne fiind din regiunea Crimeei. Este cunoscut pentru faptele sale de arme înregistrate pe tot parcursul expediţiilor militare în Palestina, Siria, împotriva mongolilor şi a cruciaţilor.

al VI-lea pentru colaborarea sa cu mongolii din campania din 1260, menţionată puţin mai sus. Un armistiţiu cu acest conducător, atât de eficient pe plan militar, se va încheia în 1271, nu înainte de a ataca şi comitatul de Tripoli în 1271.

În noile condiţii geopolitice, Apusul a încercat să ajute coloniile sale din Ţara Sfântă, unde regele sfânt Ludovic menţinea încă din 1254 un important contingent de cavaleri. De altfel, el spera într-o reîntoarcere în Orient, împiedicată însă de moartea sa la Tunis, posesiunile france limitându-se acum la zona de litoral între Latakia şi Castelul Pelerinului (Château-Pèlerin).[1] Restul se afla în mâinile mamelucilor, care controlau şi platoul din jurul cetăţilor rămase sub dominaţia francilor. Odată cu schimbarea raportului de forţe din zonă, seniorii franci erau obligaţi să prevină sultanul în eventualitatea sosirii unei noi cruciade în zonă sau declanşării unei noi expediţii mongole. La aceasta se adăugau şi jocurile de interese interne, precum ambiţiile lui Carol de Anjou care îi contesta lui Hugues al III-lea de Cipru coroana Ierusalimului, sau contele de Tripoli, Bohemond al VII-lea, care lupta împotriva seniorului de Gibelet.[2] Lucrurile s-au degradat treptat, în defavoarea latinilor şi a statelor

---

[1] Château Pèlerin, numit şi fortăreaţa Atlit, era una dintre principalele fortificaţii templiere din Ţara Sfântă. A fost construită pe o limbă de pământ stâncos, deci înconjurată de apă, pe coasta Mediteranei, la aproximativ 25 de km nord de Cezareea şi la aproximativ 12 km sud de Acra şi Muntele Carmel, aflat atunci sub Regatul franc al Ierusalimului.

[2] Senioria de Gibelet a fost unul dintre centrele importante ale comitatului de Tripoli. Gibelet a fost cunoscută încă din Antichitate sub numele Byblos, iar astăzi sub cele de J'baïl. Ea a fost cucerită de cruciaţi în 1104. Câţiva ani mai târziu, în 1109, a fost dată de contele Bertrand celor din familia Embriaco, de origine genoveză, care au păstrat-o până în 1302, cu excepţia anilor care au urmat datei de 1187,

înfiinţate de ei în Orient. Încercările de restaurare a unei autorităţi occidentale în zonă au fost ineficiente, efortul concertat atât financiar, cât şi uman dovedindu-se inutil.[1] Căderea statelor latine, construite de cruciaţi, a lăsat loc unui adevărat duel între Imperiul Mongol şi Islam, hanul Hoardei de Aur trecând la religia lui Mahomed, ceea ce a compromis o eventuală colaborare militară cu Occidentul. Statele latine au renunţat şi la interesele economice în Orient, mai ales că Ciprul a devenit între timp un important port de mărfuri, pentru corăbiile ce tranzitau zona şi aparţineau Genovei, Veneţiei, Barcelonei, Messinei etc., comerţul mediteranean fiind obligat să se acomodeze pierderilor suferite.

---

când a fost ocupată de Saladin. În 1302, în faţa presiunii mameluce, oraşul a fost abandonat.

[1] Papa Grigore al X-lea a convocat în 1274 un conciliu la Lyon, sperând printre altele că va putea pregăti o nouă cruciadă. Trimişii împăratului bizantin şi cei mongoli păreau că se vor asocia iniţiativei, dar Carol de Anjou, care viza o eventuală cucerire a Bizanţului, a făcut totul pentru ca un astfel de plan să nu se concretizeze. La aceasta s-au mai adăugat şi Vecerniile siciliene din 1282, precum şi eşecul expediţiei mongole în Siria (1281). Noul sultan al Egiptului, Qulawun, a reluat proiectele lui Baîbars, şi în 1287 preia principatul Antiohiei, Latakia şi doi ani mai târziu Tripoli după un asediu finalizat printr-un teribil masacru. Această ofensivă se va încheia cu cucerirea Acrei pe 28 mai 1291 de către fiul lui Qulawuan şi cu abandonarea de către latini a unor cetăţi importante: Sidon, Beirut şi Gibelet (Byblos).

Imperiul Latin de la Constantinopol

Am văzut cum la 27 noiembrie 1095, în localitatea Clermont, papa Urban al II-lea predica „războiul sfânt” împotriva musulmanilor, război care avea drept scop declarat eliberarea Ierusalimului de sub stăpânirea „necredincioşilor. Această declaraţie a coincis de fapt cu declanşarea primei cruciade, a primei lupte, din lungul şir de bătălii dintre lumea occidentală şi orientul musulman. La data menţionată, papa rostise cuvinte înălţătoare, mobilizatoare, menite să trezească conştiinţa creştinilor: „Hristos este cu voi, El Însuşi vă conduce în lupta de eliberare a Ierusalimului şi a Sfântului Mormânt!” Din păcate, nu a trecut nici o sută de ani şi acestor strigăte insuflate de credinţă şi dragoste creştină le vor corespunde strigăte de ură, dispreţ şi moarte sufletească adresate de participanţii la cruciada a IV-a, cu ocazia asediului asupra Constantinopolului. De atunci şi până astăzi, ne-am pus şi ne punem întrebări de genul: Cum a fost posibil ca cei porniţi să apere valorile propovăduite de Hristos, valori ameninţate de ofensiva musulmană, să reverse atâta

venin şi ură asupra locuitorilor creştini ai unui oraş, care s-a dovedit în decursul timpurilor ca fiind emblema luptei de apărare împotriva celor ce periclitau creştinismul? Cum s-a reuşit ca într-un timp destul de scurt cruciadele să se transforme într-un instrument al urii, al neîncrederii şi al dispreţului reciproc între creştinătatea răsăriteană şi cea occidentală? Un astfel de moment din istoria oraşului Sfântului Constantin a fost dramatic, consecinţele prilejuite de deturnarea scopului iniţial al unei cruciade marcând profund mentalităţile bizantine, precum şi relaţia ulterioară între Răsărit şi Apus, între Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică.

„Pe 13 aprilie 1204, cruciaţii intraţi în Sfânta Sofia au distrus sfintele icoane [...]. Ei au aruncat sfintele moaşte ale martirilor într-un loc pe care îmi este ruşine să-l pomenesc [...]. Ei au luat de pe potire pietrele preţioase, după care au băut apă din ele [...]. Ei au furat toate pietrele preţioase din Altarul Sfintei Sofia [...]. Ei au permis cailor să intre în biserică pentru a căra sfintele vase, argintăria şi celelalte obiecte din aur. Unele animale au alunecat pe dalele bisericii, fiind ulterior omorâte cu sabia, iar sângele lor a pângărit lăcaşul sfânt. O femeie păcătoasă s-a aşezat pe scaunul patriarhal, intonând o cântare obscenă şi dansând în biserică."

Aceste cuvinte aparţin logothetului Nichita Choniates, fiind consemnate în *Cronica* sa, şi redau momentul teribil al cuceririi Constantinopolului de către latini.[1]

[1] *Historia*, ed. Bekker, *Corp. Script. Hist. Byz.*, Bonn, 1835 şi *Patrl. Gr.* CXXXIX, 320-1057. Această cronică reprezintă sursa cea mai bine informată şi mai fiabilă, cu privire la evenimentele din 1203-1204. Ea aparţine lui Nichita Choniates, secretar imperial, apoi logothet, fratele mai mic al lui Mihail Choniates, funcţionar al cancelariei patriarhale

Evenimentul a marcat pe de-o parte sfârşitul Imperiului Bizantin, ca putere mediteraneană, iar pe de altă parte eşecul creştinilor latini şi orientali de a depăşi anumite bariere culturale, care îi separau şi care păreau mai importante decât diferendul dintre cruciaţi şi musulmani. În 1204, occidentalii nu au reuşit să ocupe în totalitate spaţiul politic al vechiului imperiu, ei determinând de fapt fărâmiţarea acelui *oikumene* romaniot într-un ansamblu de state latine şi greceşti, condamnate la lupte intestine şi la exploatarea economică a negustorilor occidentali. În măsura în care a marcat sfârşitul imperiului centralizat, cucerirea Constantinopolului poate fi considerată pe termen lung drept un eveniment decisiv pentru istoria Bizanţului. Cauzele acestei situaţii trebuie căutate în relaţiile dintre Bizanţ şi Veneţia, în ideea supremaţiei papale promovată de papa Inocenţiu al III-lea sau în perioada cuprinsă între 1180 şi 1204, adică de la moartea lui Manuel I Comnenul şi până la cucerirea capitalei.

Începând cu secolul al IX-lea, Veneţia a cunoscut „o spectaculoasă ascensiune la capătul căreia întreaga lume mediteraneană avea să fie sub influenţa sa”.[1] Raporturile dintre Bizanţ şi Veneţia, începute încă din secolul al IX-lea şi continuate sub Vasile al II-lea Macedoneanul, au cunoscut o dezvoltare rapidă în timpul dinastiei comnenilor. Primejdiei normande, pe care bizantinii au resimţit-o, ei i-au opus flota veneţiană.[2] La rândul ei,

şi arhiepiscop al Atenei. Nichita a fost martor ocular al evenimentelor pe care le relatează.

[1] Paul Lemerle, *Istoria Bizanţului*, trad. Nicolae Şerban Tanaşoca, ed. Teora, Bucureşti, 1998, p. 118.

[2] Situaţia geopolitică din Peninsula italiană era relativ complexă, iar Imperiul Bizantin era nevoit să-i facă faţă. Fără a intra în prea multe

Veneţia nu putea rămâne pasivă la succesele normanzilor, care aliaţi cu Amalfi, centru comercial rival, puteau să le închidă accesul la Marea Adriatică. De aceea, în iunie 1081 o flotă formată din şaizeci de vase, condusă de dogele Selvo, porneşte spre Durazzo. Bătălia care a urmat a fost remarcabilă, atât datorită tacticii adoptate de comandantul veneţian (vasele s-au grupat în formă de semilună), cât şi datorită măiestriei cu care au acţionat marinarii. La vremea aceea, flota veneţiană a obţinut o victorie importantă, dar în bătălia terestră, ce a avut loc în octombrie 1081, trupele imperiale au fost înfrânte de normanzi. Durazzo a căzut în mâinile normanzilor, iar flota veneţiană s-a îndreptat spre casă.

Drept răsplată pentru ajutorul acordat, veneţienii au primit o serie de avantaje comerciale şi demnităţi onorifice consemnate într-un chrysobul.[1] Printre ele amintim scutirea de taxe vamale atât la Constantinopol, cât şi

---

detalii, este bine de amintit că prezenţa bizantină în această parte a Occidentului, deja amputată în secolul al VIII-lea, a trebuit să facă faţă începând cu secolul al IX-lea invaziei arabe. În secolul al X-lea s-au adăugat ambiţiile împăratului german al dinastiei otoniene, iar în secolul al XI-lea a apărut şi ameninţarea normandă. După o primă confruntare în 1018, Bizanţul s-a obişnuit să înroleze mercenari normanzi, pentru a duce la bun sfârşit politica de recucerire a teritoriilor pierdute. După ce i-au alungat pe bizantini din Sicilia şi din Calabria în anii 1060-1061, normanzii au cucerit şi Bari în aprilie 1071, punând capăt prezenţei bizantine în Italia. Normanzii nu s-au mulţumit cu aceste cuceriri şi, sub conducerea lui Robert de Hauteville zis şi Guiscard, au încercat să preia controlul asupra drumurilor spre Constantinopol. Trecând Marea Adriatică, normanzii au încercat să cucerească oraşul Durazzo (în latină Dyrrachium), de pe coasta dalmată, de unde pornea spre est un vechi drum roman, care traversa Peninsula Balcanică până la Constantinopol, ameninţând astfel interesele bizantine chiar în interiorul imperiului. Pentru contracararea acestui proiect împăratul Alexie I a trimis o cerere de ajutor dogelui veneţian Domenico Selvo.

[1] Actul cel mai important al cancelariei bizantine sigilat cu aur şi având data şi semnătura cu cerneală roşie a împăratului Alexie I Comnenul.

pe întreg teritoriul bizantin. Toţi veneţienii erau supuşi dogelui, chiar dacă locuiau la Constantinopol, iar dogele a primit titlul de *protosebastos*. Pe lângă privilegiile de natură economico-comercială, crysobulul din 1082 conţinea şi unele privilegii onorifice acordate dogelui şi patriarhului Veneţiei. Despre ce era vorba? În Imperiul Bizantin exista o dublă ierarhizare socială, aproape paralelă, în care erau titluri acordate pe o perioadă limitată în cadrul posturilor de conducere sau de execuţie şi titlurile onorifice conferite printr-o diplomă imperială, cu insigne aferente şi care îşi păstrau valoarea pe tot parcursul vieţii. În cazul nostru, pentru a marca recunoştinţa sa faţă de veneţieni, împăratul bizantin a acordat astfel de demnităţi celor două personalităţi ale Veneţiei: dogelui, numit în text „duce", cel mai important magistrat al cetăţii, şi episcopului Veneţiei. După cum am menţionat mai sus, primul a primit titlul de *protosebastos*, iar al doilea pe cel de *hypertinos*. Ambele demnităţi erau viagere şi ereditare sau transmisibile între deţinătorii respectivelor funcţii. La Bizanţ, aceleaşi demnităţi încetau în cazul decesului beneficiarului, iar descendentul unui demnitar trebuia să le obţină personal. Dacă la Constantinopol aceste titluri marcau şi un statut social de rang înalt, la Veneţia ele nu corespundeau unei ierarhii sociale. De asemenea, cele două titluri simbolizau ataşamentul împăratului faţă de cei care le purtau şi mai ales faţă de doge.

Din punct de vedere religios, în ciuda titlului de „patriarh", purtat de episcopul Veneţiei, cetatea lagunară nu depindea de Patriarhia de la Constantinopol, ci de Biserica Catolică, al cărei sediu era la Roma şi al cărei con-

ducător era papa. În ciuda acestei situaţii, Veneţia revendicase o autonomie unică în creştinătatea latină, care i-a permis achiziţionarea moaştelor Sfântului Marcu, aduse de doi veneţieni în 828. Calitatea de Apostol şi evanghelist a Sfântului Marcu a dat Veneţiei posibilitatea să deţină un imens prestigiu religios, deoarece patronajul apostolic o plasa imediat după Roma. Prin acordarea titlului de *hypertinos* episcopului Veneţiei, împăratul bizantin nu făcea altceva decât să recunoască poziţia originară a acestei Biserici. Aceeaşi atitudine se pare că a contribuit la edificarea Bisericii San Marco în 1063 şi sfinţită în 1094.

În schimbul acestor privilegii, Veneţia se obliga să ofere imperiului asistenţă maritimă, aşa încât în următorii trei ani (1082-1085) Veneţia a dus o campanie susţinută împotriva normanzilor, soldată cu cucerirea insulei Corfu în 1084. Faptul că Bizanţul a apelat la ajutorul Veneţiei impune o analiză atentă. Mai întâi, trebuie menţionat că relaţiile dintre Constantinopol şi cetatea maritimă au fost o perioadă de timp excelente. În ciuda pierderii influenţei Bizanţului în Peninsula italiană, Veneţia i-a fost practic întotdeauna credincioasă şi a rămas ataşată cel puţin teoretic Imperiului Bizantin.[1] În ciuda unor tensiuni din secolul al X-lea, dogii care s-au succedat la conducere în secolul al XI-lea au menţinut cu Constantinopolul relaţii amicale, de încredere. Domenico Selvo, pe care crysobulul îl aminteşte cu numele de „nobilul duce”, doge între 1071 şi 1084, a fost căsătorit cu prinţesa bizantină Teodora Ducas, sora împă-

[1] Exceptând începutul secolului al XI-lea, când, în timpul primei împărţiri a Imperiului Carolingian din 806, Pepin, rege al Italiei, a primit Dalmaţia, Istria şi Veneţia.

ratului Mihail al VII-lea (1071-1078). Apelul la ajutorul veneţienilor, menţionat mai sus, nu a fost singular. În 992, flota Veneţiei intervenise pentru împăratul Vasile al II-lea, în conflictul acestuia cu bulgarii, asigurând transportul trupelor bizantine. Gestul se justifică prin faptul că Bizanţul, pentru a face faţă atacurilor turceşti din Asia Mică, a privilegiat apărarea terestră în schimbul constituirii unei flote puternice. De aceea, a fost necesară recurgerea la nave străine, care să impună siguranţa transportului maritim.

Bunele relaţii între cele două părţi nu reprezintă singurul motiv al intervenţiei Veneţiei. Republica maritimă avea şi anumite interese strategice, legate mai ales de menţinerea poziţiilor sale comerciale la Marea Adriatică, or prezenţa normandă risca să prejudicieze atât interesele Veneţiei, cât şi pe cele ale Bizanţului, mai ales că principalul port Amalfi, concurent al cetăţii dogilor, era sub influenţa normandă din 1071. A controla Adriatica însemna prezervarea unor interese comerciale majore şi accesul către Mările Ionică şi Mediterană. Astfel, apelul la ajutor răspundea unor interese convergente. Raporturile dintre bizantini şi veneţieni au început să se deterioreze în 1111, când Alexie I a încheiat un tratat cu Pisa, prin care i se reduceau acestei republici maritime taxele vamale cu 4%. După urcarea pe tron a lui Ioan al II-lea Comnenul, lucrurile se agravează şi mai mult, dogele veneţian pornind un atac fără precedent împotriva Bizanţului, jefuind unele insule precum Chios, Samos sau Rodos. Raporturile se detensionează în momentul în care normanzii devin o ameninţare puternică pentru ambele părţi. De aceea, sub conducerea lui Domenico Mo-

rosini veneţienii au ajutat trupele bizantine la recucerirea insulei Corfu din mâinile normanzilor.

Trecând la papalitate, putem aminti faptul că Inocenţiu al III-lea a ajuns pe scaunul pontifical în 1198, fiind un om înzestrat cu reale calităţi diplomatice. În acest sens, el a încercat totul pentru a-şi înfrânge adversarii. Din cele aproape 6000 de scrisori rămase de la el, ne putem da seama că întreaga perioadă a pontificatului său, 1198-1216, a fost dominată de ideea unei împărăţii politice universale, în fruntea căreia să guverneze episcopul Romei, îndreptăţit a fi stăpânitorul tuturor popoarelor creştine. Pentru Inocenţiu, papa era Regele regilor şi Domnul domnilor, deţinând puterea materială şi spirituală cea mai mare. În plus, la data începerii pontificatului său, situaţia internaţională îi era destul de favorabilă. Moartea împăratului Henric al VI-lea diminuase influenţa occidentală în Orient, iar Inocenţiu ar fi dorit restaurarea dominaţiei papale asupra întregii creştinătăţi şi preluarea comenzii în lupta contra musulmanilor. Într-o primă enciclică, el plasa sub protecţie romană Regatul Ierusalimului, iar patriarhului i-a solicitat un raport privitor la situaţia Ţării Sfinte. Practic, de la urcarea sa pe scaunul pontifical şi până la moarte, Inocenţiu al III-lea a dus faţă de Orient aceeaşi politică: restaurarea politică a statelor latine şi supunerea lor autorităţii papale. Pentru a-şi asigura succesul, el avea nevoie de stabilirea unor raporturi clare cu Imperiul Bizantin, în acest sens atitudinea sa fiind una diferită de cea a predecesorilor, Alexandru al III-lea şi Celestin al III-lea, optând pentru o eventuală cucerire a Constantinopolului ca soluţie de unire a Bisericilor. Speriat de o posibilă

coaliţie a papalităţii cu împăratul german Filip de Swabia, ginerele lui Isaac al II-lea, Alexie al III-lea, a trimis o delegaţie la Roma cu o scrisoare semnată de el şi de către Patriarhul Ioan Camateras, propunând unirea Bisericilor. Papa acceptă tratativele şi trimite un legat la Constantinopol pentru a stabili detaliile. Din schimbul de scrisori ce a avut loc între Patriarhul Ioan şi Inocenţiu al III-lea, ne putem da seama de ideile papei cu privire la Imperiul pontifical universal. Astfel, în titlul scrisorii lui Camateras către Inocenţiu, observăm accentul pus pe ideea egalităţii apostolice dintre Constantinopol „Noua Romă" şi Roma cea veche:

„Lui Inocent, Preasfântul Papă roman şi preaiubit frate în Hristos. Ioan, prin mila lui Dumnezeu arhiepiscop al Constantinopolului, patriarhul Noii Rome, dragoste şi pace din partea Domnului Iisus Hristos.

Cu bucurie vă scriu că aprobăm zelul dumneavoastră privitor la unirea Bisericilor, dar mă miră că numiţi Biserica Romană unică şi universală şi faptul că numiţi Biserica Romei mama Bisericilor, căci ştiţi bine că mama Bisericilor este Ierusalimul. Nu accept de asemenea reproşul pe care mi l-aţi făcut cum că aş rupe cămaşa lui Hristos. Noi vrem să păstrăm vechea învăţătură despre pogorârea Sfântului Duh. Atunci vă întreb: Care dintre noi sfâşie cămaşa lui Hristos?"[1]

Din acest fragment, ne dăm seama de faptul că papalitatea afirma cu tărie universalitatea Bisericii Romane şi dreptul ei jurisdicţional în întreaga creştinătate. Deşi presat de factori politici, Patriarhul Ioan Camateras nu

[1] Vladimir Guétte, *Papalitatea schismatică sau Roma în raport cu Biserica Orientală*, Bucureşti, 1880, p. 369.

acceptă o unire necondiţionată cu Roma, care ar fi însemnat, în realitate, supunerea Bisericii Ortodoxe faţă de scaunul papal. Acuzaţiei de schismă venită din partea lui Inocenţiu, Patriarhul Ioan îi răspunde arătând că romano-catolicii sunt aceia care au rupt unitatea Bisericii proferând învăţături străine de Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie. Aici este vorba de adaosul *Filioque*, considerat de răsăriteni o inovaţie fără nici o bază temeinică. La această scrisoare a patriarhului, Inocenţiu încearcă să-şi justifice pretenţiile astfel:

„Primatul Roman nu a fost stabilit de un om, ci de Dumnezeu sau mai bine zis de Dumnezeu-Omul. Putem proba numeroase mărturii evanghelice şi apostolice şi cu Constituţiile apostolice că Biserica Romei a fost sfinţită de Petru. Mă întrebaţi cum Biserica Romei este universală. Biserica Universală este aceea care este compusă din toate Bisericile, denumită cu termenul de «catolic». În acest sens, Biserica noastră nu este singură, ci o parte a Bisericii Universale, dar cea mai mare şi cea mai importantă. Biserica Ierusalimului poate fi privită doar ca mamă a credinţei, pentru că credinţa a ieşit din ea. Roma este mama credincioşilor datorită demnităţii ei.”[1] Din cele spuse de Inocenţiu al III-lea, se simte deja aroganţa sa, papa fiind convins că pentru aducerea la îndeplinire a planurilor sale va putea conta şi pe forţa armelor. El se arăta bucuros de dorinţa de unire a patriarhului, dar orice discuţie trebuia susţinută în prealabil prin recunoaşterea papei ca şef al Bisericii. Ioan era avertizat că, în cazul în care refuza, se va proceda „contra lui şi contra Bisericii greceşti”.[2] Acest lucru

[1] *Ibidem*, p. 370.
[2] *Ibidem*.

s-a şi întâmplat până la urmă, cruciada a IV-a devenind o armă, cu care Inocenţiu al III-lea îşi extinde puterea spre Imperiul Bizantin. Astfel, cucerirea latină a Constantinopolului a asigurat Romei un cadru ideal pentru îndeplinirea unui obiectiv important: unirea celor două Biserici sub conducerea sa. Papa, care se considera *vicarius Christi* şi cap al Bisericii Universale, *universalis ecclesia,* avea deplinătatea puterii spirituale *spiritualium plenitudo*, dar şi a celei temporale sau lumeşti *temporalium latitudo*, cu alte cuvinte avea puterea deplină *plenitudo potestatis.* Teocraţia pontificală, reactualizată şi lărgită de Inocenţiu al III-lea, nu însemna doar negarea sau refuzul mărturisirii Ortodoxiei, ci şi promovarea unui efort de reintegrare a Bisericii Bizantine, într-o unitate restaurată, acum în 1204, a lumii creştine în ansamblu.[1]

Astfel, se poate observa că politica lui Inocenţiu al III-lea faţă de Biserica Bizantină a fost elaborată în mod gradual, pe măsura derulării evenimentelor. Iniţial, cruciaţii rebeli, cuceritori ai cetăţii creştine Zara şi ai capitalei bizantine au fost excomunicaţi, pentru că încălcaseră ordinele papei. Pe de altă parte, noul patriarh veneţian este instalat la Constantinopol fără acordul suveranului pontif, ca un instrument al dominaţiei Veneţiei. În faţa acestei grave situaţii, aceiaşi cruciaţi s-au pocăit formal şi au declarat unirea Bisericilor. Prin urmare, Inocenţiu al III-lea a acceptat în final cucerirea Bizanţului ca pe un fapt împlinit, dându-i interpretarea sau motivarea potrivită, pentru că îi oferea şansa de a

[1] Şerban Papacostea, „Anul 1204 în istoria Europei: un bilanţ", în vol. *Istorie şi societate în spaţiul est carpatic (secolele XIII-XX), Omagiu prof. Al. Zub*, ed. Dumitru Ivănescu şi Marius Chelcu, ed. Junimea, Iaşi, 2005, p. 63.

aranja „problema Bisericii Răsăritene", de la Roma şi de a avea supremaţia asupra creştinilor. Pentru el şi conducătorii politici din Apus, instaurarea unei autorităţi latine la Constantinopol făcea schisma de la 1054 fără obiect, fără sens, ca şi în Bizanţul îngenuncheat. În viziunea acestor factori de putere, calea anulării schismei era condiţionată şi de completa „latinizare", eventual prin forţă, a Bisericii şi societăţii bizantine. După 1204, polemicile teoretice dintre Roma şi Bizanţ legate de pentarhie şi de ordinea celor cinci scaune patriarhale au fost înlocuite de o adevărată ideologie a punerii Bisericii Răsăritene sub tutela Bisericii Latine. Inocenţiu al III-lea ştia foarte bine că folosirea forţei armate împotriva Bisericii Bizantine nu era acceptată de canoanele Bisericii şi de morala creştină. De aceea, după modificarea atitudinii papale faţă de conducătorii şi participanţii la cruciada a IV-a, Roma afirmă că preluarea violentă a Bizanţului a fost rezultatul natural al „păcatului schismei".[1] Acest „păcat" ar fi lipsit Biserica şi statul bizantin de legitimitate, determinând în mod firesc şi transferul imperiului de la „greci" la latini, prin voinţa lui Dumnezeu. Numai că „păcatul schismei" însemna ruptură, nu şi abatere de la adevărata credinţă, pedeapsa invocată fiind nejustificată. În aceste condiţii, silogismul a fost dus mai departe, fiindcă „grecii" (răsăritenii) resping dogma esenţială a purcederii Duhului Sfânt şi de la Fiul (*Filioque*), şi astfel încetează de fi doar schismatici sau rupţi de Roma. Abaterea de la dogmă transferă tacit, în viziunea papei, „eroarea grecilor" din zona schismei în cea a ereziei. Această interpretare a

[1] *Ibidem*, pp. 64-66.

schismei reiese dintr-o scrisoare redactată de Inocenţiu al III-lea la 7 octombrie 1207 şi adresată clericilor şi mirenilor din Rusia Apuseană.[1] Ruşii erau invitaţi, dar nu somaţi, să accepte supremaţia Romei pe baza principiului unităţii Bisericii. Pentru a le forţa decizia, papa aminteşte soarta grecilor, care, din pricina „rebeliunii" şi „neascultării" faţă de Roma, „au fost daţi spre jaf şi pradă" (*dati fuerint in direptionem et praedam*).[2] Prin urmare, papalitatea echivala schisma cu erezia şi le trata în acelaşi fel, aplicându-le acelaşi regim. Prin aceasta, proprietarii de pământ şi alte bunuri „schismatici" puteau fi „legal" consideraţi şi declaraţi *iniusi possessores* şi supuşi deposedării, chiar prin forţă, dacă era necesar.[3] Această ideologie a fost creată *post factum* de către Inocenţiu al III-lea, pentru a justifica crimele, privarea de libertate şi jaful sau transferul masiv de bunuri de la bizantini la cuceritorii latini din 1204.

În regiunile dominate de cruciaţii latini a fost impusă imediat o nouă ierarhie bisericească, supusă Romei. Ierarhii greci au fost înlocuiţi, cu excepţia celor care au acceptat autoritatea papală şi au depus jurământ în acest sens.[4] De altfel, Conciliul al IV-lea de la Lateran, din 1215, a stabilit clar ca episcopii latini din Răsărit să trimită numai preoţi latini în bisericile care mai urmau ritul bizantin. În unele locuri a fost schimbată chiar şi organizarea bisericească, cum ar fi întinderea teritorială a unor

[1] Th. Haluscynskyi (ed.), *Acta Innocentii PP. III (1198-1216)*, Vaticano, 1944, pp. 335-336.

[2] Conform canoanelor, „darea spre jaf sau confiscarea bunurilor" era una dintre pedepsele consacrate pentru eretici.

[3] Şerban Papacostea, *op. cit.*, pp. 70-71.

[4] G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, New Brunswick, N. J., 1969, pp. 416-422.

eparhii. Clericii catolici au obţinut toate pământurile care au aparţinut mai înainte Bisericii Răsăritene, inclusiv averile mănăstirilor. O serie de biserici au fost închise, iar unii preoţi şi călugări au fost chiar pedepsiţi cu confiscarea bunurilor, închisoarea şi uneori chiar moartea, adică măsuri aplicate ereticilor. Noua autoritate latină a impus oficial chiar şi decima ecleziastică pentru întreaga populaţie, iar în 1213, împăratul Henric, în urma unei petiţii a aristocraţiei bizantine, acceptă să fie mai tolerant. În aceste condiţii, agresiunea occidentală barbară împotriva Constantinopolului a rămas în conştiinţa bizantinilor ca fiind consecinţa conlucrării a trei factori: aroganţa papilor în calitate de conducători spirituali, interesele economice ale Veneţiei şi lăcomia excesivă a cavalerilor occidentali.

În privinţa situaţiei politice a Bizanţului, pe plan intern, dominaţia magnaţilor conducea spre evidente tendinţe centrifuge şi particularisme regionale, în detrimentul centralismului imperial. Manuel I Comnenul lăsa pe tron un copil, Alexie al II-lea, şi o prinţesă normandă, Maria de Antiohia, care asigura regenţa. Astfel, reapare delicata problemă dinastică, ce permitea aristocraţiei bizantine să se angajeze într-un joc favorit, acela al luptei pentru putere între membrii înaltei aristocraţii, în detrimentul unităţii politice din jurul basileului.

Pe plan extern, dificultăţile au apărut încă din ultimii ani ai domniei lui Manuel, ele fiind determinate de politica latină a împăratului. Între 1171 şi 1175, statul bizantin nu avea de ce să se teamă de ura şi de dorinţa de revanşă a aristocraţiei veneţiene, izolată între două imperii, în căutarea de noi pieţe de desfacere în Sicilia şi în

Africa.[1] În condiţiile în care politica unui stat puternic, promovată de Manuel, eşuase, succesorii săi, de la Andronic şi până la Alexie al III-lea au fost obligaţi să renegocieze alianţa navală cu Veneţia. Pe de altă parte, politica lui Manuel I faţă de sultanatul de Iconium (Konya) a jucat un rol important în slăbirea Imperiului Bizantin. Lucrarea de reunificare a sultanatului, pe care a iniţiat-o Kîlîdj Arslan (1152-1192), a intervenit în momentul în care Manuel I era angajat pe frontul Balcanic, obligând astfel Imperiul Bizantin la reglarea de urgenţă a problemei anatoliene. În cele din urmă, recucerirea Anatoliei de către Comneni s-a soldat cu un dezastru: înfrângerea din 17 septembrie 1176 de la Myriokefalon bloca puternica armată, care trebuia să atace Iconium, rezolvând pentru o lungă perioadă de timp problema implantării turceşti în Anatolia.

Tot în această perioadă Imperiul Bizantin era preocupat şi de noua relaţie dintre papalitate şi Imperiul Romano-German, care se modificase în mod evident, în urma păcii din 1177 dintre papa Alexandru al III-lea şi Frederic Barbarossa, precum şi după căsătoria dintre moştenitoarea Regatului normand al Siciliei cu fiul împăratului german. Această apropiere, intervenită după o lungă perioadă de timp, în care bizantinii se implicaseră de partea papalităţii şi a comunelor italiene împotriva lui Barbarossa, a atras o situaţie cu totul nouă: tendinţa generală devine antibizantină, universalismul occidental şi expansionismul nor-

[1] În condiţiile în care Pisa şi Ancona contracaraseră Veneţia la Marea Adriatică. De asemenea, legenda cu dogele Enrico Dandolo, viitorul cuceritor al Constantinopolului, pe care Manuel I Comnenul l-ar fi orbit, în cursul unei ambasade veneţiene din 1175, simbolizează ura şi spiritul de revanşă al binecunoscutei republici maritime.

mand s-au aliat în condiţiile în care ierarhia bisericească occidentală visa la o reunificare „latină" a celor două Biserici. O cruciadă antibizantină devenea acum o perspectivă concretă, foarte aproape de împlinire pe parcursul celei de a III-a cruciade şi în momentul preluării moştenirii normande de către Henric al VI-lea.

Încercările de găsire a unui echilibru diplomatic pe frontul occidental au permis apropierea de Alphonse de Aragon, de papă, de Pisa, de Genova şi chiar de regele Franţei. Căsătoriile Eudoxiei, nepoata lui Manuel, cu Otto, în 1170, a lui Alexie al II-lea cu Agnes a Franţei, a Mariei Comnena, fiica porfirogenetei Berta de Sulzbach cu Rainier de Montferrat, au marcat o adevărată fractură pe eşichierul politic occidental. Primele rezultate au apărut în septembrie 1179, aproape de Camerino, atunci când Conrad de Montferrat, aliat al basileului împotriva împăratului german, a reuşit capturarea cancelarului Christian de Mayence. Politica de deschidere faţă de occidentali dusă de Manuel I lăsase o moştenire grea: stabilirea masivă a latinilor în Constantinopol, cu implicarea aristocraţiei occidentale în afacerile imperiului. Apropierea dintre ambiţiile dinastice şi autocratice ale lui Andronic Comnenul şi resentimentele negustorilor bizantini faţă de expansiunea comerţului occidental au provocat la Constantinopol revolta antilatină din aprilie 1182. Momentul a constituit pentru veneţieni un indicator, care le-a descoperit pericolul situaţiei, confirmat şi de noua politică de îngrădire a monopolului veneţian, prin acordarea de avantaje comerciale Genovei şi Pisei. Odată reunite aceste cauze, ajungem la desfăşurarea propriu-zisă a evenimentului.

Cruciada a IV-a a fost dorită şi declanşată de către Inocenţiu al III-lea în luna august 1198. Acest papă, cel mai mare teoretician al cruciadei, a alcătuit în prealabil o doctrină coerentă şi motivaţională: din acest moment textele au fixat cu exactitate condiţiile obţinerii indulgenţelor, ierarhizate la sfârşitul secolului al XII-lea, în funcţie de serviciile aduse cruciadei. De la începutul secolului al XIII-lea, credincioşilor li se promitea participarea la cruciadă prin rugăciuni, procesiuni religioase, ofrande şi susţinere financiară a celor care urmau să plece, papalitatea inaugurând mişcarea de spiritualizare a cruciadei. Scopul declarat era eliberarea Țării Sfinte. Statele iberice şi Imperiul German nu au participat, primii fiind angajaţi în războiul de recucerire împotriva maurilor, ceilalţi, afectaţi de luptele interne pentru succesiune. Finanţarea acestei noi expediţii a fost aspectul cel mai delicat al iniţiativei pontificale: trupele depindeau de donaţiile personale ale conţilor şi baronilor, iar donaţiile şi taxele impuse clerului pentru astfel de situaţii erau insuficiente. În schimb, cavaleria franceză şi flamandă manifestau un entuziasm justificat de idealul eroic şi de setea de cucerire într-o perioadă în care erau ameninţaţi de represaliile regelui Franţei, Filip August.[1] La rândul ei, Republica Veneţia s-a angajat să asigure transportul cruciaţilor cu propria flotă, în schimbul unei sume importante de bani.[2] Dispariţia, pe 24 mai

[1] Este vorba de pedepsirea vasalilor regelui Filip al Franţei, care l-au susţinut pe regele Angliei.

[2] Armata era compusă din 33500 de oameni şi 4500 de cai. La rândul său, dogele se angaja cu o participare de 50 de vase plătite de Veneţia şi cu o altă flotă pentru transportul persoanelor şi al cailor, preţul fiind stabilit la jumătate din totalul cuceririlor.

1201, a conducătorului cruciadei, contele Thibaud de Champagne, a provocat o redefinire a raportului de forţe între diversele grupuri feudale, în care domina cavaleria favorabilă alegerii marchizului Bonifaciu de Montferrat[1], personalitate strâns legată de gibelinismul european.[2] Astfel, noua orientare politică tindea să scape de sub controlul papei Inocenţiu al III-lea. Tot acum apare şi un diferend între seniorii feudali şi veneţieni cu privire la plata transportului, ceea ce a condus la situaţia neplăcută de a-i transforma pe primii menţionaţi în debitori. În schimbul prelungirii datei pentru achitarea su-

[1] „...Astfel a murit contele. Şi a fost o moarte frumoasă de care puţini oameni au parte. După ce contele a fost înmormântat, Mathieu de Montmorency, Simon de Montfort, Geoffroy de Joinville, care era mareşal, s-au dus la ducele Eudes de Bourgogne şi astfel i-au grăit: «Măria Ta, vezi ce năpastă s-a abătut peste ţinutul de peste mare. În numele lui Dumnezeu vrem să te rugăm să iei crucea şi să dai ajutor ţinutului de peste mare în locul acestuia. Şi îţi vom da toţi banii săi. Şi cu mâna pe Evanghelie ne vom jurui şi-i vom pune pe ceilalţi să se jure că te vom sluji cu credinţă, cum am fi făcut şi faţă de el...» Lucru tare neplăcut a fost pentru pelerini şi pentru toţi cei ce urmau să meargă să-I slujească Domnului moartea aceasta a contelui Thibauld de Champagne. Iar la sfârşitul lunii au ţinut sfat la Soissons ca să vadă ce este de făcut. Acolo s-au aflat contele Balduin de Flandra şi de Hainaut şi contele Louis de Blois şi mulţi alţi viteji. Geoffroy, mareşalul, le-a arătat pricina şi cum i-au cerut ducelui de Bourgogne şi contelui de Bar-le-Duc să primească, şi cum aceştia nu au primit. «Ascultaţi Măriile Voastre, le-a zis el, v-aş da o povaţă, dacă îmi îngăduiţi. Marchizul Boniface de Montferrat este tare iscusit şi unul dintre cei mai preţuiţi oameni care se află astăzi. Dacă îi daţi de veste să vină aici, să ia crucea şi să stea în locul contelui de Champagne şi dacă îl faceţi căpetenia oastei, nu va sta pe gânduri».” Vezi Geoffroy de Villeharduin, *Cucerirea Constantinopolului*, Cluj, 2002, pp. 37-38.

[2] Guelfii şi gibelinii reprezintă două partide politice italiene, al căror nume este împrumutat de la familii germane rivale. În 1198 Otto de Brunswick (un Welf de Bavaria) devine rege al Germaniei. El este înlocuit în 1214 de Frederic al II-lea de Sicilia. În 1215 a izbucnit un puternic conflict între cele două familii florentine, unii considerându-se urmaşii lui Otto (guelfi), iar alţii ai lui Frederic (gibelini). Partizanii papei erau de partea guelfilor.

mei datorate, veneţienii au propus cruciaţilor să-i ajute la cucerirea cetăţii Zara (Zadar).[1]

Cruciada avea drept obiectiv Egiptul, de care depindea Palestina. În aceeaşi perioadă, se afla în Occident Alexie al IV-lea, fiul împăratului Isaac al II-lea Anghelos (1185-1195), înlăturat de pe tron şi orbit de fratele său, Alexie al III-lea Anghelos (1195-1203), şi care venise în Apus să ceară ajutor cruciaţilor, în schimbul unei recompense, pentru înscăunarea tatălui său. Într-o scrisoare adresată lui Alexie al III-lea, Inocenţiu încearcă să-l determine pe împărat să accepte unirea Bisericilor, în schimbul susţinerii morale a papalităţii şi apărării intereselor bizantine în Sicilia.[2] Papa nu era dispus să sprijine o iniţiativă care i-ar fi favorizat pe Hohenstaufeni, dar era gata să o folosească ca mijloc de constrângere în tratativele cu împăratul bizantin. La rândul său, Alexie al IV-lea a promis supunerea Bisericii greceşti autorităţii scaunului papal. Dogele veneţian Enrico Dandolo a acceptat propunerea, gândindu-se îndeosebi la avantajele Veneţiei de pe urma acestei situaţii. În noile condiţii, flota veneţiană îşi modifică traseul şi, în loc să se îndrepte spre Egipt, merge către Bizanţ, unde ajunge în 1204. Alexie al III-lea este detronat, iar Isaac Anghelos şi fiul său Alexie al IV-lea sunt repuşi în drepturi.[3] Imediat gre-

[1] Geoffroy de Villeharduin, *op. cit.*, pp. 48-49.

[2] Alain Ducellier, *Byzance et le monde orthodoxe*, Armand Colin, Paris, 1997, p. 300.

[3] Interesantă este părerea pe care Geoffroy de Villeharduin o are despre acest Alexie al IV-lea, care din motive binecunoscute nu şi-a putut ţine promisiunea iniţială. Cronicarul occidental îl consideră însă un om care nu-şi ţine angajamentele luate, din orgoliul autorităţii sale imperiale: „Împăratul, care-şi văzuse până acum treburile tare bine rânduite şi credea că se poate lipsi de ei, s-a semeţit faţă de baroni şi

cii au înţeles că aceşti doi suverani nu urmau să fie decât nişte instrumente docile în mâna latinilor şi a papei, de aceea, pe 25 ianuarie 1204, are loc un fel de revoluţie la Constantinopol, soldată cu răsturnarea lui Isaac al II-lea şi a fiului său.

Noul împărat, Alexie al V-lea, care-şi clădise popularitatea pe politica sa de rezistenţă în faţa latinilor, nu poate onora promisiunile, şi cruciaţii iau cu asalt Constantinopolul în Vinerea Patimilor a anului 1204. Timp de trei zile şi trei nopţi au loc scene penibile: în locul apărării şi eliberării creştinilor în faţa musulmanilor, aşa cum fusese predicată această cruciadă, asistăm la deturnarea cruciaţilor de la scopul lor iniţial. Descoperirea pivniţelor cu vin a dezlănţuit instinctele animalice ale soldaţilor. Băuţi, aceştia s-au dedat la măceluri şi violuri, numărul celor ucişi în acele zile fiind estimat la două mii de persoane. Mulţi cetăţeni au fost torturaţi pentru a spune unde şi-au ascuns averile. Aceste tratamente l-au determinat pe Nichita Choniates să spună că până şi musulmanii s-au purtat mai bine în 1187, când au cucerit Ierusalimul.[1] Cel puţin, aceştia au respectat bisericile şi Sfântul Mormânt. La Constantinopol nu mai exista acum respect, Altarul Sfintei Sofia fiind profanat, iar jefuirea Bisericii Sfinţilor Apostoli, necropola împăraţilor bizantini, a durat ore întregi. Cel mai mare jaf de la Biserica Sfânta Sofia a fost îndreptat împotriva obiecte-

faţă de cei care îi făcuseră atâta bine şi nu s-a mai dus să-i vadă la ei în tabără, după cum avea obiceiul. Şi ei i-au trimis vorbă şi l-au rugat să le plătească din datoria ce-o avea să le-o dea, după cum se învoiseră. Iară el i-a tot amânat şi le dădea din când în când câte ceva, nu mare lucru, iară la urmă nu mai plătea deloc." Vezi Geoffroy de Villehardouin, *op. cit.*, p. 102.

[1] John Godfrey, *1204 The Unholy Cruisade*, Oxford University Press, Oxford, 1980, p. 127.

lor sfinte: uşile de argint au fost dărâmate şi sfărâmate în bucăţi, crucile mari din Altar au fost dărâmate, icoanele luate de soldaţi ca piese de mobilier.[1] De asemenea, au fost văzuţi cruciaţi care petreceau bând vin din Sfintele Potire de la Sfânta Sofia. În stradă, spectacolul era la fel de jalnic: o mulţime disperată se îngrămădea în jurul devastatorilor, tocmindu-se cu ei pentru răscumpărarea lucrurilor jefuite. După achitarea datoriilor faţă de Veneţia, cruciaţii rămâneau cu o pradă de război substanţială, ce a permis soldaţilor care participaseră la o astfel de acţiune să se îmbogăţească şi să uite toate jurămintele făcute anterior.[2]

---

[1] „În această dezordine îngrozitoare nu a fost din partea învingătorilor nici o înfrânare şi nici o disciplină, nici măcar respect pentru obiectele sacre, cu prilejul jafului atât de mult aşteptat. A fost fărâmată masa Altarului din basilica lui Justinian pentru ca ei să-şi împartă bucăţile: o femeie s-a pus să cânte cântece deochiate, în amvonul Sfântului Ioan Hrisostomul se aşezau unii pe icoane. Procesiuni caricaturale, cu curtezane fără ruşine urmând călare, maimuţăreau ceremoniile orientalilor". Vezi Nicolae Iorga, *Istoria vieţii bizantine*, Bucureşti, 1974, p. 456.

[2] „S-au strâns banii şi prada. Şi aflaţi că nu totul fusese dat, căci au fost destui care au oprit pentru sine, împotriva afuriseniei papei. Ce s-a adus în biserici a fost strâns, şi s-a împărţit între franci şi veneţieni pe jumătate, cum se juraseră. Şi aflaţi că, după ce au împărţit, au plătit din partea ce au primit cincizeci de mii de mărci, de argint veneţienilor. Şi au împărţit între ei vreo sută de mii oamenilor lor. Şi aflaţi cum: la doi oşteni pedestraşi cât pentru un oştean călare şi la doi oşteni călare cât pentru un cavaler. Şi aflaţi că nici un om n-a avut mai mult pentru cinul său sau vitejia sa decât s-a hotărât şi făcut, doar dacă nu s-a furat. Iară pentru furt, cel care a fost dovedit, aflaţi că s-a făcut dreptate pilduitoare şi că mulţi au fost spânzuraţi din această pricină. Contele de Saint-Pol a pus de a fost spânzurat cu scutul de gât un cavaler de-al său care pentru el a luat ceva, şi dintre cei mici, şi dintre cei mari, dar nu s-a aflat. Puteţi afla că a fost multă avuţie, căci fără cele ce s-au furat şi fără partea veneţienilor, s-au dat vreo patru sute de mii de mărci de argint şi vreo zece mii de cai, şi dintr-unii, şi dintr-alţii. Aşa după cum aţi auzit s-a împărţit prada de la Constantinopol." Vezi Geoffroy de Villeharduin, *op. cit.*, p. 121.

Din păcate, multe opere de artă au fost distruse şi deci pierdute pentru totdeauna. Au fost topite statuile lui Hercule, ale Elenei din Troia, statuile lui Remus şi Romulus, obeliscul din bronz de pe Hipodrom.[1] Veneţienii, care erau obişnuiţi cu arta şi apreciau frumosul, au fost mai puţin distructivi decât francii, al căror spirit barbar a adus prejudicii imense culturii universale. Chiar dacă au jefuit, ei nu au distrus. Când vedeau un obiect de valoare, îl păstrau pentru ei sau îl trimiteau acasă, cum a fost cazul cu cei patru cai de bronz, aşezaţi pe marea poartă din Piaţa San Marco.

După trei zile de teroare, ordinea a fost restabilită. În locul Imperiului Bizantin, cruciaţii au creat Imperiul Latin de Constantinopol (1204-1261), punând rege pe Balduin de Flandra (1204-1205). Teritoriul capitalei a fost atribuit, conform documentului *Partitio Romaniae*, între Balduin şi Dandolo, acesta din urmă fiind singur exceptat de la depunerea jurământului de vasalitate faţă de Balduin. O bună parte din ce fusese furat a fost adunat, trecându-se la o distribuire minuţioasă: un sfert era pentru împăratul care urma să fie ales, restul urmând a fi împărţit între franci şi veneţieni. Alegerea împăratului s-a făcut tot între cele două părţi, Enrico Dandolo orientând alegătorii spre contele Balduin de Flandra, un personaj uşor manipulabil. În schimb, Veneţia a obţinut avantaje apreciabile: aproape jumătate din Constantinopol şi din imperiu, iar prin excluderea Pisei şi Genovei liberta-

[1] „Mai târziu vor fi topite statuile, vor fi distruse opere ca vestitul Anemodoulion sau Hercule «triesperos» din Lysippos, statuile lui Romulus şi Remus, cea a Elenei din Troia, cea a „măgarului lui Cezar" etc. Se va ajunge chiar să se umble în mormintele basileilor. Era dat pierzării orice ascundea lucruri de preţ". Vezi Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 457.

te de comerţ în toate teritoriile imperiale. Tot în capitala Bizanţului, dogele pretindea cartierul ce înconjura Sfânta Sofia şi patriarhatul, precum şi porţiunea de pământ ce cobora până pe malul Cornului de Aur. În sfârşit, tot Veneţia primea insulele Ioniene, cea mai mare parte a insulelor din Marea Egee, Rodosul, Creta, spaţii importante din Peloponez, Tracia. Astfel, cruciada a IV-a oferea Veneţiei posibilitatea deţinerii unui adevărat Imperiu colonial şi a unei hegemonii economice în regiune.

Refuzând coroana imperială, Enrico Dandolo a reuşit să-şi impună propriul candidat.[1] Prin încurajarea francilor de a feudaliza imperiul, dogele Dandolo a plasat Veneţia în afara cadrului feudal, considerând posesiunile sale nu ca pe un domeniu imperial, ci ca pe rezultatul propriului său drept de cuceritor. Or, pentru un orb de aproape 90 de ani nu era o reuşită oarecare.

Cruciada a IV-a rămâne un fapt exemplar pentru oricare istoric, deoarece originile sale sunt multiple şi dificil de ierarhizat. Nu trebuie uitat faptul că alături de cauzele externe amintite, apetitului economic italian, coaliţiei politice germano-normandă, ostilităţii religioase şi xenofobiei, li s-au adăugat şi o serie de fenomene interne, care au fragilizat imperiul în ultimele decenii ale secolului al XII-lea. Începând cu a doua jumătate a secolului al XI-lea, Imperiul Bizantin se afla constrâns de expansionismul normand la vest şi de invazia turcă la est, în timp ce naţionalismul balcanic profita de slăbirea autocraţiei sale, pentru a da viaţă statelor naţionale, aspirante la moştenirea civilă şi politică a Constantinopolului.

[1] Alegerea sa ca împărat la Constantinopol ar fi creat grave probleme constituţionale, cu urmări ce puteau conduce chiar la distrugerea republicii.

Cucerirea şi jefuirea cetăţii Sfântului Constantin din 13 aprilie 1204 şi crearea unui Imperiu Latin între 1204 şi 1261 au contribuit la slăbirea gravă a Bizanţului, constituind una dintre cauzele principale ale cuceririi lui de către turci la 29 mai 1453. Pentru prima dată după marele împărat, fondatorul său, oraşul fusese luat nu de adversarii săi tradiţionali, musulmanii, ci de creştini, fapt care a marcat o schimbare decisivă a relaţiilor dintre bizantini şi latini. În ochii bizantinilor, ireparabilul fusese comis. Pentru ei, occidentalii, până atunci suspecţi, devin acum vinovaţi, iar pe viitor acest moment justifică *a posteriori* reţinerea bizantinilor faţă de cruciadă şi interzicerea unei apropieri sincere între cele două jumătăţi ale creştinătăţii. Din păcate, de ce s-au temut bizantinii nu au scăpat. Ei aveau anumite reţineri cu privire la „bunele intenţii" ale cruciaţilor, confirmate de altfel de evenimentele din 1204. În Occident, ideea de cruciadă suferise modificări profunde: exaltarea mistică de la sfârşitul secolului al XI-lea, pentru care creştinătatea asociase devoţiunea tradiţională a pelerinajului în Ţara Sfântă, sau practica războiului sfânt dus împotriva islamului, a fost înlocuită cu ideea care preciza din punct de vedere juridic ideea de cruciadă. În acelaşi timp, conceptul de cruciadă cunoştea o evidentă extindere, în lupta împotriva maurilor, a păgânilor slavi şi a catarilor. Cruciada întruchipa convergenţa de interese spirituale şi materiale, care viza „controlul asupra bogăţiilor temporale şi veşnice", conform spuselor lui Balduin de Flandra, noul împărat de la Constantinopol. Extinderea privilegiilor juridice, pe care autoritatea bisericească le garanta cruciaţilor, era deosebit de importantă, mai ales în

dezamorsarea tensiunilor sociale existente în Occident. Codificarea propusă de canonişti reflecta tocmai această schimbare de atitudine a Europei catolice cu privire la cruciadă: iniţiativă meritorie, război sfânt, sursă de beneficii materiale şi spirituale, iar după concepţia teocratică romană, propunere plasată sub autoritatea papei, care este singurul în măsură să hotărască chiar şi în privinţa „puterilor schismatice ale creştinătăţii"

În faţa „violenţei acestor barbari", spunea Nichita Choniates, nu ne rămâne decât să constatăm că ei nu aparţin lumii civilizate. Acelaşi Choniates adăuga: „...blestemaţii de latini ne-au confiscat bunurile şi ar dori să ne distrugă complet. Între noi şi ei există o ură teribilă, noi nu ne putem uni cu ei, diferenţa dintre noi şi ei este foarte mare."[1] Ortodoxia a devenit acum vectorul esenţial al unui naţionalism din în ce mai exacerbat, ajungându-se un secol mai târziu să se vorbească până în îndepărtata Rusie de ororile comise de latini la Constantinopol.

Pe ruinele Imperiului Bizantin, alături de Imperiul Latin de Constantinopol, s-au organizat într-o manieră feudală o serie de principate vasale: Regatul Tesalonicului, Ducatul Atenei şi al Tebei, Principatul Ahaiei. Din Imperiul Bizantin mai rămâneau doar trei părţi, care păstrau încă statutul de independenţă: Imperiul Grec de Trebizonda (1204-1261)[2], Imperiul Grec de la Nice-

[1] Alain Ducellier şi Michel Ballard, *Constantinople 1054-1261, tête de la chrétienté, proie des latins capitale grecque*, Paris, 1996, p. 201.

[2] La Trebizonda, nepoţii împăratului Andronic, Alexie şi mai ales David Comnenul, cu ajutorul unor familii georgiene, au ocupat regiunea Tebizonda şi câmpiile pontice, îndreptându-şi efectivele armate spre vest cu gândul de a participa la competiţia imperială. În cele din urmă, Comnenii din Trebizonda au fost respinşi şi s-au mulţumit cu stăpânirea vechii provincii a Chaldeii, ambiţia limitându-se la obţinerea titlului de basileu.

ea (1204-1261) şi Despotatul de Epir[1]. Imperiul de la Niceea a fost fondat de Teodor Laskaris (1204-1222)[2], căruia i-a urmat energicul Ioan al III-lea Ducas Vatatzes (1222-1254). Era clar că latinii nu doreau existenţa acestui stat, de aceea armatele lor au declanşat o puternică ofensivă în Asia Mică. Din fericire, ei au fost nevoiţi să facă faţă unei puternice concentrări armate în Balcani, formată din greci şi bulgari, conduşi de ţarul Ioniţă Caloian. La bătălia de la Adrianopole, din aprilie 1205, cruciaţii sunt zdrobiţi, împăratul Balduin ucis, iar Dandolo moare şi el la puţin timp după această dată. Evenimentul este considerabil, pentru că dominaţia occidentală în Orient cunoaşte un prim eşec, iar Imperiul de la Niceea este salvat. Pe viitor, Imperiul Bizantin pornind tocmai de la Niceea va reuşi să se reformeze, chiar dacă pentru acest lucru a fost nevoie de cincizeci de ani de confuzie, timp în care Imperiul Latin de la Constantinopol a supravieţuit unor condiţii penibile.

Succesorul lui Balduin la Constantinopol a fost fratele său Henric, care la început a înregistrat unele victorii, dar în final a fost învins de Ioan Vatatzes. Acesta din urmă a reuşit să cucerească Adrianopole şi a luat din mâna bulgarilor importante teritorii din Macedonia şi Tracia, precum şi Tesalonicul. Opera sa a fost desăvârşită de Mihail Paleologul în ziua de 25 iulie 1261, când Constantinopolul a fost recucerit din mâna latinilor, împăra-

[1] Mihail Anghelos Ducas s-a instalat în Munţii Epir, dar nu i-a împiedicat pe latini să cucerească Peloponezul şi Attica. Putem menţiona faptul că Peloponezul a fost ocupat de Geoffroy de Villeharduin, nepotul cronicarului, sosit din Siria, după căderea Constantinopolului.

[2] Teodor Laskaris, ginerele lui Alexie al III-lea, a părăsit Constantinopolul înaintea asediului capitalei de către cruciaţi şi s-a refugiat în Asia Mică, la Niceea.

tul şi patriarhul latin refugiindu-se în Occident. Astfel se prăbuşea Imperiul Latin, cel care de mai multă vreme ducea o existenţă dificilă. La rândul său, Imperiul Bizantin recent reconstituit era acum un stat epuizat, care se va îndrepta după două secole de decadenţă spre ruină.

Papalitatea și Europa răsăriteană în perioada cruciadelor

Căderea Constantinopolului în 1204 a desăvârşit procesul de eroziune şi dezagregare a puterii bizantine ale cărui indicii deveniseră tot mai evidente în deceniile anterioare. Acest eveniment a deschis etapa celei mai ample încercări a Europei latine de a cuprinde în sistemul său de interese politice şi de valori spirituale răsăritul continentului. Cruciaţii îşi vor consolida influenţa în răsăritul şi sud-estul Europei, slujind în egală măsură politica papalităţii de integrare a continentului sub dominaţia sa spirituală, dar şi puterilor lumeşti subordonate ei. Avansul considerabil realizat de reprezentanţii Apusului catolic a fost însă blocat şi în mare parte anihilat, din cauza marii invazii mongole şi a instalării tătarilor în Europa răsăriteană. Durabilitatea noii situaţii, reprezentată de „devierea" cruciadei a IV-a spre Constantinopol, a fost impusă prin efortul papalităţii de a se folosi de acest prilej favorabil în vederea afirmării supremaţiei asupra întregii sale sfere de influenţă în lumea ortodoxă.[1]

[1] Milan Şesan, „Cruciadele şi Biserica Ortodoxă", în *Mitropolia Ardealului*, V., 1961, nr. 4-5, pp. 216-241.

În concepţia papalităţii, spaţiul imperial asupra căruia cruciaţii îşi impuseseră stăpânirea nu avea să fie decât un punct de sprijin în vederea reintegrării sub propria dominaţie spirituală a întregii creştinătăţi de răsărit, formată în aria de civilizaţie a Bizanţului. După prăbuşirea centrului de putere rival, obiectivul urmărit de mult şi cu tenacitate de scaunul papal putea fi pus în practică: reunificarea sub hegemonia ei a celor două Biserici. Papa Inocenţiu al III-lea (1198-1216), a cărui acţiune avea să fie continuată şi dezvoltată de succesorii săi, nu a întârziat să ia o serie de măsuri menite să-i aducă roadele aşteptate. Zonele vizate au fost: Imperiul Latin şi teritoriile direct dependente de acesta; Regatul Ungar, care cuprindea în graniţele sale un număr important de populaţie ortodoxă, în cea mai mare parte românească; Serbia; statul vlaho-bulgar, unde politica papală înregistrase încă dinainte însemnate succese; lumea rusă. Ambiţiile politicii papale în Europa răsăriteană nu s-au limitat însă la creştinătatea ortodoxă. O masă de populaţie relativ numeroasă din această parte a Europei nu optase încă între cele două confesiuni creştine, conservând tradiţiile păgâne; lituanienii, prusacii, cumanii şi alte populaţii turcice reprezentau ţinte de interes pentru papalitate, care se străduia, prin tot felul de mijloace, să-şi extindă influenţa.

Aplicarea acestui vast program presupunea însă anihilarea numeroaselor rezistenţe, pe care inevitabil urma să le provoace. Se ştie că de foarte multe ori s-a apelat la o diversitate de mijloace de constrângere împotriva celor care erau refractari acceptării supremaţiei papale. În curând, soluţia militară avea să devină cea mai sigură

dintre ele. Constrângerea schismaticilor prin mijloacele armate s-a transformat într-o acţiune cu caracter de cruciadă, la fel ca şi acţiunile de acelaşi gen îndreptate împotriva ereticilor şi păgânilor. Cruciada devine un conflict armat în vederea punerii în practică a dominaţiei spirituale papale şi va cuprinde zone întinse din Europa de est şi de sud-est. Prin această evoluţie, cruciada devine un instrument al teocraţiei papale şi cunoaşte o extensie lărgită. Cucerirea Constantinopolului la 1204, capitala Imperiului Bizantin şi a Ortodoxiei, a oferit Romei un cadru aparent ideal pentru împlinirea unuia dintre obiectivele principale ale programului ei universal: reunirea celor două Biserici sub tutela sa.

Efortul de lichidare a „schismei” răsăritene şi de restaurare a primatului Romei asupra Bisericii Bizantine şi a celor ieşite din ea a fost una dintre preocupările fundamentale ale papalităţii reformatoare şi unul dintre obiectivele programului de guvernare a Bisericii şi societăţii. Prin cruciade, influenţa lumii apusene s-a extins masiv şi asupra Bizanţului, constrâns acum să-şi redefinească atitudinea faţă de această lume şi de valorile ei, îndeosebi cele bisericeşti, în funcţie şi de noul raport de forţe creat de expansiunea lumii occidentale în bazinul răsăritean al Mediteranei. Încercările repetate de realizare a unităţii bisericeşti cu Bizanţul prin negocieri, în cursul secolului al XII-lea şi în primii ani ai secolului al XIII-lea, în contextul presiunii crescânde exercitate de cruciadă, s-au izbit de refuzul tenace al societăţii bizantine de a accepta primatul papal, cu toate condiţiile implicate de această pretenţie, şi s-au încheiat cu un eşec. De aceea, nu-i de mirare că îndată după 1204 adevăra-

ta atitudine a papei este greu de apreciat: revolta faţă de „grozavele prădăciuni" ori bucuria că „nou-născutul imperiu revine la unire ca altădată Efraim la Iuda"?[1]

Din 1208, Patriarhia Ecumenică, alungată din Constantinopol de cavalerii latini ai Cruciadei a IV-a, şi-a stabilit reşedinţa la Niceea, capitala Imperiului Grec de Niceea, unde a funcţionat până la 1261. Astfel, mândria bizantină a fost lovită tocmai în inimă prin înfiinţarea Imperiului Latin de răsărit (1204-1261). În locul patriarhului ecumenic veneţienii au ales un patriarh latin în persoana lui Toma Morosini, un adevărat scandal al clerului şi credincioşilor greci, adâncindu-se astfel neînţelegerea şi ura dintre greci şi latini. De acum înainte, orice manifestare bizantină, culturală, bisericească sau chiar politică începe să poarte o evidentă amprentă patriotică. Se observă chiar şi o fraternizare sau măcar o apropiere între toate statele ortodoxe, pregătind parcă pe toţi ortodocşii din Balcani pentru cele cinci sute de ani de dominaţie otomană, în care credinţa şi Biserica le-au fost cel mai mare sprijin.

Unirea nu se putea face prin forţă. Într-un canon al sinodului din 1215, papa lăsa liberă alegerea ritului şi a limbii (*constitutio* 9), dar au fost cazuri când călugării sau preoţii ortodocşi, care refuzau să dea declaraţie că recunosc pe papă drept cap al Bisericii, au suferit temniţă, exil sau închiderea bisericilor.

În timpul Imperiului de la Niceea (1204-1261) au avut loc mai multe tentative de unire a Bisericilor. Astfel, Teodor I Laskaris (1205-1222) a propus convocarea unui sinod, cu participarea celor patru patriarhi orien-

[1] *Ibidem.*

tali, urmând ca hotărârile să fie prezentate spre ratificare papei de la Roma. În ultimul moment, unul dintre episcopii ortodocşi care a luat parte la consfătuire şi-a schimbat opinia, denunţând orice colaborare cu latinii şi cerând chiar alungarea acestora din Constantinopol.[1] Între 1232 şi 1254, sub Ioan al III-lea Ducas Vatatzes (1222-1254), s-au ţinut trei sinoade unioniste la Niceea. În acest scop, regele Ierusalimului, octogenarul Jean de Brienne, a sosit la Constantinopol, unde a mers şi Patriarhul Gherman al II-lea de Niceea (1222-1240), de faţă fiind şi doi călugări franciscani şi doi dominicani. Patriarhul grec le-a înmânat un mesaj în care deplângea „sfâşierea cămăşii lui Hristos nu din pricina unor militari, ci de către conducătorul Bisericii Latine... Recunoaştem că papa are primat apostolic, dar dacă ne uităm în oglinda Scripturii şi a Tradiţiei, fiecare putem trage învăţătura cuvenită". La rândul lui, Papa Grigore al IX-lea (1228-1241) afirma: „Petru a avut primat peste toţi Apostolii, iar papa peste toată lumea." Toate încercările de unire din secolul al XIII-lea, culminând cu cea de la Lyon din 1274, n-au dus la nici un rezultat notabil, ci într-o măsură oarecare au agravat chiar dezbinarea, pentru motivul că, prin unire, papalitatea urmărea în mod evident introducerea puterii sale jurisdicţionale şi peste Biserica Ortodoxă.

Privită la început ca un factor de apropiere între cele două creştinătăţi, cruciada s-a dovedit a fi în realitate un puternic stimulator al opoziţiei dintre ele, care a căpătat în timp dimensiunile unui antagonism total. Evenimen-

[1] Stelian Brezeanu, *O istorie a Imperiului Bizantin*, ed. Albatros, Bucureşti, 1981, p. 164.

tele din 1204 au fost expresia fizică a superiorităţii politice şi militare a Apusului faţă de Bizanţul în declin. Cucerirea Constantinopolului a oferit papalităţii un cadru nou, de forţă, pentru politica sa de integrare a Răsăritului „schismatic" în universalismul creştin, sub autoritatea sa supremă. Treptat, toate consecinţele implicite ale cuceririi Constantinopolului de latini, nebănuite iniţial, au ieşit la iveală şi s-au impus de la sine, trecând din sfera ideologică în sfera aplicării directe. Cucerirea capitalei l-a surprins chiar şi pe papa Inocenţiu al III-lea, căruia i-a revenit misiunea de a defini politica Romei faţă de Răsăritul ortodox. Inocenţiu al III-lea a trasat direcţiile generale ale acestei politici, în acest sens el lansând chiar o teorie, prin care arăta că această cucerire a capitalei Bizanţului de către cruciaţi este urmarea firească a „păcatului schismei", aşadar a ieşirii progresive a Imperiului de Răsărit şi a Bisericii sale de sub obedienţa Romei. Schisma, păcat major, a lipsit de legitimitate Biserica şi statul bizantin, iar urmarea firească a acestei situaţii a fost „translaţia" Imperiului Bizantin de la greci la latini printr-o hotărâre a Divinităţii.

Tema reapare destul de des în corespondenţa lui Inocenţiu al III-lea, ca de exemplu în răspunsul pe care l-a dat plângerii făcute de Teodor Laskaris, care denunţă excesele comise de latini la Constantinopol. Fără a le contesta, papa atribuia vina principală pentru toate situaţiile create de cucerirea Bizanţului „schismei greceşti": „Licet autem ipsi omnino inculpabiles non existant, per eos tamen Graecos justo dei judicio credimus fuisse punitos, qui tunicam inconsutilem Jesu Christi scindere sunt moliti."[1]

[1] „Acta Innocentii PP. III (1198-1216) (pp. 277-278; 347): e regestis Vaticanis aliisque eruit introductione auxit, notisque illustravit, P. Theo-

Pe fundamentul consideraţiilor teoretice, cu privire la transferul puterii de la greci la latini din cauza alunecării în „păcatul schismei”, s-a dezvoltat politica papei faţă de Biserica Răsăriteană şi faţă de ansamblul de realităţi socio-culturale, pe care o reprezenta. Această politică nu a fost, în diversele ei manifestări concrete, produsul unui sistem dinainte elaborat, ci s-a constituit şi s-a dezvoltat treptat, în cadrul procesului de subordonare Bisericii/Bisericilor Răsăritene faţă de cea romană.

Cruciada deviată spre Constantinopol a proliferat numeroase schimbări de parcurs, spre zone tot mai întinse din Europa răsăriteană. O asemenea extindere, în această parte a continentului european, precum şi încercarea permanentă a papalităţii de a obţine cu toate mijloacele, inclusiv militare, acceptarea supremaţiei sale acolo unde nu reuşea să o impună cu mijloacele diplomaţiei, a transformat opoziţia dintre cele două centre ale spiritualităţii creştine medievale într-o confruntare politică şi ideologică. În viziunea complexă a papei, trecerea Constantinopolului, „centrul schismei”, sub control latin trebuia să atragă de la sine şi supunerea întregii Biserici Răsăritene faţă de Roma. După acest eveniment, perseverarea în schismă nu mai avea nici un sens atât la centru, cât şi la periferie. Aşadar, actul intrării Bizanţului sub dominaţia latină însemna, în viziunea papală, şi readucerea celei de a doua Rome sub obedienţa celei dintâi, de sub autoritatea căreia s-a sustras prin „păcatul schismei”

---

dosius Haluscinsky”, *Typis Polyglottis Vaticanis, MCMXLVI* (Roma, 1956), *apud* Şerban Turcuş, *Sfântul Scaun şi românii în secolul al XIII-lea*, ed. Enciclopedică, Bucureşti, 2001; A.J. Andrea, *Pope Innocent III as Crusader and Canonist: His Relations with the Greeks of Constantinopol, 1198-1216*, curs susţinut la *Cornell University* (S.U.A.), 1968.

Din sfera controverselor dogmatice, apanaj al unui grup restrâns de doctrinari, antagonismul se extinde acum la ritual, accesibil maselor largi de aderenţi ai celor două confesiuni. Pe această cale, conştiinţa confruntării antagonice a prins rădăcini adânci, alimentate constant, în rândul ortodocşilor, de îmbinarea prozelitismului confesional, urmărit de papalitate, cu acţiunea de cucerire, urmărită de instrumentele ei temporale.

Proiecţia iluzorie a papei Inocenţiu al III-lea avea însă să aibă viaţă scurtă. Rezistenţa îndârjită a grecilor, din teritoriile ocupate de latini, faţă de efortul de latinizare, constituirea unor centre de rezistenţă politică greceşti, salvate din dezastrul imperiului şi care au revendicat legitimitatea bizantină, preluând şi moştenirea Bisericii constantinopolitane, au silit progresiv papalitatea să ia atitudine faţă de aceste manifestări neaşteptate şi să încerce să anihileze rezistenţa. În confruntarea cu această realitate şi pe baza negocierilor anterioare dintre Roma şi Bizanţ, s-au fixat priorităţile politicii lui Inocenţiu al III-lea faţă de Biserica Bizantină şi faţă de celelalte Biserici răsăritene. Un exemplu în acest sens era problema „adaosului *Filioque*", respingerea de către bizantini a acestui punct esenţial din *Crezul* roman echivalând cu transferul din sfera „schismei" în cea a „ereziei". Pe parcursul intensificării rezistenţei antilatine, mai ales în urma schimbărilor politice, care aveau să reducă progresiv sfera influenţei apusene în Europa de est şi de sud-est, echivalenţa şi confuzia dintre cei doi termeni schismă-erezie, implicită în gândirea lui Inocenţiu al III-lea, avea să câştige teren, pentru a deveni în cele din urmă o formulă curentă.

În fruntea Bisericii constantinopolitane şi deci a Imperiului Latin a fost aşezat un patriarh latin, chiar dacă, în faza iniţială, desemnarea sa a scăpat influenţei papale. Încercarea clerului grec de a obţine un patriarh propriu s-a lovit de un refuz categoric din partea Bisericii Apusene, ceea ce a determinat, la puţini ani după instalarea dominatoare a latinilor la Constantinopol, crearea unei Patriarhii ortodoxe în exil, la Niceea, în 1208. Patriarhul latin de Constantinopol era el însuşi subordonat primatului roman, în virtutea „deplinătăţii puterii" papale (*plenitudo potestatis*), în raport cu care puterea celorlalţi ierarhi avea numai caracter de asociere şi delegaţie.[1] O atenţie deosebită a acordat acelaşi papă Inocenţiu al III-lea problemei clerului bizantin în imperiul recent cucerit, precum şi raporturilor dintre acesta şi clerul latin. Episcopilor greci li s-a cerut să semneze actul de recunoaştere a primatului Romei şi, deci, a supremaţiei romane. Clerul bizantin, care nu recunoştea supremaţia Romei, urma să fie expulzat. În martie 1210, papa recomanda arhiepiscopului de Atena să încerce să obţină din partea episcopului grec de Corint, oraş cucerit de latini, să jure supunere faţă de Roma, în caz contrar acesta urmând să fie înlocuit cu un prelat latin, desemnat de papă.[2] Astfel, în fruntea tuturor arhiepiscopiilor şi a celor mai multe episcopii au fost instalaţi ierarhi latini. Episcopii greci nu erau admişi decât în diocezele formate din populaţia grecească. Acolo unde coexistau latini şi greci, chiar dacă cei din urmă erau majoritari,

[1] Teodor M. Popescu, „Cum s-au făcut unirile cu Roma", în *Ortodoxia*, I (1949), nr. 2-3, pp. 120-142.

[2] Şerban Papacostea, *Românii în secolul al XIII-lea. Între Cruciadă şi Imperiul Mongol*, ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993, pp. 82-87.

episcopul urma să fie latin, populaţiei greceşti acordându-i-se cel mult dreptul la un vicar episcopal.[1] Aceste hotărâri erau contradictorii Dreptului canonic, care interzicea o ierarhie paralelă în aceeaşi dioceză, posibilitatea coexistenţei unui episcop latin şi a unuia grec în aceleaşi centre fiind exclusă.[2]

Faţă de refuzul clerului grec, în ceea ce priveşte acceptarea noului statut, pe care i l-a impus dominaţia latină, a devenit tot mai evident că Roma îşi punea pe lista de priorităţi imediate substituirea progresivă a ierarhiei bizantine, inclusiv a preoţilor, acolo unde condiţiile permiteau, cu cler apusean. Împăratul Balduin I a cerut să fie trimişi din Apus în „părţile constantinopolitane" călugări şi clerici de mir apuseni, pentru a consolida în aceste regiuni marele câştig spiritual dobândit în momentul instaurării vremelnice de altfel a Imperiului Latin. Cererea a fost salutată şi sprijinită imediat de papă.[3]

Realizarea acestui deziderat urma să accelereze procesul de latinizare a vieţii spirituale în teritoriile supuse dominaţiei cruciaţilor. Ordinul de instalare a clericilor latini în bisericile părăsite de greci nu era decât o altă faţă a aceleiaşi politici. Această formulă pusă în practică de papalitate deschidea de fapt cale liberă abuzurilor, adică a expulzării forţate a ierarhilor greci, care urmau să fie înlocuiţi cu ierarhi latini. Nici viaţa monahală bizantină nu putea scăpa vigilenţei politice papale. Acolo unde nu o făceau de bunăvoie, monahii greci urmau

[1] Vlad D. Matei, *Istoria medie universală*, Bucureşti, 1964, ed. Institutului Pedagogic, pp. 72-76.

[2] Interdicţie prevăzută şi de episcopii adunaţi la Conciliul al IV-lea de la Lateran.

[3] Şerban Papacostea, *Românii în secolul al XIII-lea...*, pp.72-76.

să fie constrânşi să facă act de supunere faţă de ierarhia catolică, iar în alte cazuri erau izgoniţi din mănăstiri, şi acestea erau preluate de ordinele călugăreşti apusene.

În privinţa ritului şi a practicii liturgice, Inocenţiu al III-lea a fost ceva mai îngăduitor. Este evident însă că nici în această privinţă concesiile nu erau înţelese de papă decât cu caracter provizoriu, pe o durată de timp limitată, necesară adaptării grecilor la tradiţia ritului apusean. Solicitat de patriarhul latin de Constantinopol să-si fixeze atitudinea în problemele ritului bizantin, papa este ezitant, îndeamnă la prudenţă, căutând să tragă de timp pentru a reflecta mai bine asupra acestui aspect. Ezitarea apare şi pe fondul relativei noutăţi a problemei ritului ortodox în raport cu cel catolic. Până la cucerirea Constantinopolului de către latini, disputa dintre cele două Biserici se concentrase practic asupra primatului Romei şi a dogmelor fundamentale care le separau. Cu excepţia grecilor stabiliţi în sudul Italiei, care se aflau deja sub jurisdicţia papalităţii, Catolicismul nu cuprinsese încă teritorii din sfera de influenţă a Bisericii Bizantine şi nu fusese pus în situaţia de a rezolva problemele concrete legate de slujbele bisericeşti. Până în 1204, dialogul s-a desfăşurat la un nivel superior cu autorităţile bizantine şi s-a concentrat pe marile probleme, care declanşaseră controversa dintre cele două Biserici. Momentul trecerii la dominaţia directă asupra unor întinse teritorii greceşti, inclusiv asupra capitalei cucerite, la care s-a adăugat şi contactul direct al ierarhiei catolice cu realităţile practicii bisericeşti ortodoxe, papalitatea a fost nevoită să reflecteze sistematic şi să-şi manifeste un punct de vedere în ceea ce priveşte

ritul Bisericii Răsăritene. Odată cu instaurarea stăpânirii latine la Constantinopol şi trecerea centrului rival sub autoritatea Romei, papa credea că de acum perpetuarea schismei în Imperiul Bizantin şi în întreaga lume răsăriteană, ale cărei civilizaţie şi credinţă se dezvoltaseră sub autoritatea Bizanţului, fusese anihilată. În concepţia papei, revenirea în sânul Bisericii Romane şi a celorlalte Biserici care urmau ritul bizantin era o urmare firească şi necesară readucerii sub ascultare a Constantinopolului grec. Această idee a exprimat-o foarte clar într-o scrisoare adresată clericilor şi laicilor din Rusia apuseană, pe care-i invită să accepte supremaţia Romei (7 octombrie 1207), iar pentru a forţa hotărârea lor, papa nu a ezitat să amintească soarta grecilor, care din cauza „rebeliunii şi neascultărilor (faţă de Biserica Romei) fuseseră daţi spre jaf şi pradă”.[1]

Justificarea teoretică şi formulele juridice elaborate de papalitate în vremea lui Inocenţiu al III-lea şi a succesorilor săi imediaţi au fost un auxiliar al efortului de extindere a supremaţiei Romei asupra întregului

---

[1] *Acta Innocentii PP. III (1198-1216)*, p. 482 (*apud* Şerban Turcuş, *op. cit.*). Conform canoanelor romane, confiscarea bunurilor sau cedarea lor „în pradă” era una dintre pedepsele care-i vizau pe „eretici”. Treptat, pe măsură ce încercările de unire au eşuat la Bizanţ şi în restul lumii ortodoxe, papalitatea a dorit să amestece schisma cu erezia, pentru a putea pune în practică această regulă a Dreptului roman. Deţinătorii schismatici de averi şi pământuri, de la suverani la simpli feudali, erau consideraţi şi declaraţi *injusti possesores* şi expuşi deposedării (la nevoie cu mijloacele cruciadei: violenţa), după formula elaborată de Inocenţiu al III-lea şi aplicată Imperiului de Răsărit. Apartenenţa la Ortodoxie şi menţinerea în această confesiune considerată eretică se transformă, în regiunile aflate sub sfera de influenţă a catolicismului, într-o incompatibilitate cu deţinerea de pământ şi a privilegiilor care decurgeau din acest drept. Vezi Şerban Papacostea, *Românii în secolul al XIII-lea...*, pp. 88-90.

Răsărit ortodox. Prin cadrul de forţă, creat în teritoriile asupra cărora se instalase dominaţia lumii latine, prin ameninţarea cu forţa în ariile expuse acţiunii militare a puterilor catolice şi prin activitatea misionară în regiuni mai îndepărtate, Roma a încercat, în această perioadă a cruciadelor şi mai ales după cucerirea Constantinopolului din 1204, să atragă majoritatea popoarelor de rit răsăritean sub autoritatea sa. Pentru realizarea acestui proiect era nevoie de un sprijin consistent în plan militar, şi acesta nu i-a lipsit. Cel dintâi care şi-a oferit serviciile a fost Regatul Ungar a cărui politică de cucerire se desfăşura mai ales în aria de control spiritual, pe care papalitatea aspira s-o dobândească. De acum înainte, programul papalităţii de cucerire ecleziastică şi spirituală în răsăritul Europei s-a împletit armonios cu politica de cucerire teritorială a regilor Arpadieni şi apoi, în secolul al XIV-lea, a succesorilor lor Angevini. De acum înainte, expansionismul Regatului Ungar a îmbrăcat din ce în ce mai mult forma cruciadei.

Un al doilea instrument important al acestei forme atipice de cruciadă în secolele al XIII-lea-al XIV-lea în Europa răsăriteană au fost ordinele cavalereşti, rezultat al convergenţei dintre două realităţi dominante ale lumii medievale: monahismul şi cavalerismul. Produs tipic al cruciadei, ordinele călugăreşti militare, mai ales cel al cavalerilor teutoni, aveau să-şi asume un rol însemnat în desfăşurarea campaniilor din Europa răsăriteană. Paralel cu actul de cucerire şi adesea sub protecţia sa, au loc acţiunile ordinelor călugăreşti misionare: dominicanii şi franciscanii, chemaţi să eficientizeze recolta spirituală de pe teritoriile deschise misiunii lor de armatele

cuceritoare ale puterilor catolice. Născute din puternica efervescenţă spirituală, generată de progresele teocraţiei papale ale secolului al XII-lea, motivate şi de lupta împotriva ereziei, cele două ordine au devenit instrumente ale politicii misionare a papalităţii în Evul Mediu târziu.

Valul uriaş dezlănţuit de expansiunea Apusului în Europa Răsăriteană nu a ocolit nici spaţiul românesc. Aici, principala forţă de percuţie a fost Regatul Maghiar, a cărui înaintare către Răsărit, începută cu cel puţin două secole în urmă, capătă o dimensiune nouă, cea a confesiunii asimilatoare. După 1204, anul cuceririi Constantinopolului de cavalerii cruciadei a IV-a, eveniment care a devenit semnalul unui imens efort de anihilare a schismei Bisericii Răsăritene, cucerirea teritorială ungară a fost însoţită constant de efortul de asimilare confesională, care a ameninţat însăşi existenţa structurilor arhaice româneşti, ţările autonome, în care vieţuiseră până atunci românii şi se dezvoltaseră instituţiile lor politice şi bisericeşti. Din această perioadă de maximă intensitate a ofensivei politice şi confesionale ungare, care a pătruns adânc în teritoriile româneşti şi în substanţa spirituală a societăţii, a apărut şi primul semnal al rezistenţei faţă de noul expansionism al Regatului Arpadian, cu limitele sale maxime detectabile în primele decenii ale secolului al XIII-lea.

Înaintarea spre Răsărit a forţelor cruciadei, pe un întins front ale cărui limite extreme erau Marea Baltică şi Marea Neagră şi al cărui punct destul de avansat s-a aflat pe cursul superior al fluviului Volga, a fost întâmpinată în prima jumătate a secolului al XIII-lea de o mişcare pendulară în sens invers: mongolii, ultima invazie, o

putere cu aspiraţii universale. Timp de un secol, această forţă apărută din stepele asiatice şi puternica armată cruciată, inspirată de valorile lumii occidentale, s-au înfruntat şi s-au echilibrat, dând naştere unui nou cadru politic pentru Europa răsăriteană. În 1241, hoardele mongole au ajuns în centrul Ungariei şi au zdrobit forţa militară a regatului. Astfel, cruciada şi spiritul ei au avut de suferit şi în acest segment o grea înfrângere. Slăbit în urma loviturilor primite, subminat de o gravă criză, Regatul Maghiar şi-a pierdut din forţa ofensivă şi a cunoscut o fază accentuată de involuţie. Acum, forţele vitale ale societăţii româneşti se înarmează cu o formă superioară de organizare politică, aptă să facă faţă unui nou şi imprevizibil asalt al Regatului Maghiar. La sfârşitul secolului, în urma unor noi şi puternice asalturi mongole şi a destrămării Regatului Maghiar, o cortină deasă a căzut asupra scenei istorice alcătuită de lumea românească extracarpatică. De la ea a parvenit până la noi o amintire vagă, conservată de memoria colectivă, întrupată în tradiţia istorică. Când, un sfert de secol mai târziu, informaţii certe vor lumina din nou scena, ea va da la iveală un stat românesc puternic, capabil să întâmpine şi să respingă puterea reconstituită a Regatului Maghiar, trecută de la arpadieni la regii angevini. Forma statală românească avea să se extindă în decurs de câteva decenii din teritoriile situate la sudul Carpaţilor în cele de la răsăritul munţilor, atingând într-un scurt interval ceea ce aveau să devină limitele istorice ale Ţării Româneşti şi Moldovei.

La câţiva ani după cucerirea Bizanţului, cruciada şi-a făcut simţită prezenţa şi în spaţiul românesc. Un

detaşament al ordinului teutonic[1] a fost instalat în Ţara Bârsei pentru a-i combate pe cumanii din spaţiul extracarpatic, care constituiau un pericol iminent atât pentru Transilvania şi pentru Regatul Ungar, cât şi pentru Imperiul Latin, recent înfiinţat pe malul Bosforului.[2] Astfel, se urmărea includerea Ţaratului de la Târnovo şi a zonei dominată de cumani în sfera de influenţă a lumii catolice. Consecinţele spirituale ale acestei evoluţii s-au manifestat imediat după 1204 şi la noi. Românii aflaţi în aria de hegemonie a Regatului Ungar au fost supuşi unei puternice presiuni din partea Bisericii Apusene, care considera că a sosit momentul favorabil lichidării schismei răsăritene şi restaurării unităţii creştine sub protecţia papală.[3] Cu sprijinul cavalerilor teutoni, iar după izgonirea acestora cu al clerului, regalitatea ungară s-a străduit să integreze în structurile Bisericii Catolice şi populaţia de rit bizantin din regat şi din aria sa de hegemonie, inclusiv din teritoriile sud şi nord-dunărene. După invazia mongolă din 1241, regalitatea ungară a făcut apel la un alt detaşament al cruciadei, cavalerii ioaniţi, instalaţi la sud de Carpaţi, rolul lor fiind subliniat de regele Bela al IV-lea, care arăta că unul dintre scopurile prezenţei lor în zonă era de a asigura controlul asupra Dunării până la vărsarea în mare, de unde urma să extindă legătura cu latinii de la Constantinopol.[4]

---

[1] Ordinul Cavalerilor teutoni (în latină *Ordo Teutonicus*, acronim *OT*) este un ordin religios german catolic format la sfârşitul secolului al XII-lea la Acra, în Palestina. În Evul Mediu, ordinul era unul religios-militar cruciat. Cavalerii teutoni purtau veşminte albe prevăzute cu o cruce neagră.

[2] Cumanii sprijineau statul vlaho-bulgar, un adversar periculos pentru cruciaţi îndată după 1204.

[3] Şerban Papacostea, *Românii în secolul al XIII-lea...*, pp. 48-55.

[4] Eudoxiu Hurmuzachi, *Documente privitoare la istoria românilor, 1199-1346*, ed. N. Densuşianu, Bucureşti, 1887, p. 261.

Ceva mai târziu, a fost influenţa exercitată în Marea Neagră, implicit şi asupra teritoriilor noastre, de negustorii italieni instalaţi la Constantinopol în 1204, iniţial sub o formă autonomă, ulterior sub autoritatea bizantină restaurată în 1261, cu ajutorul şi sub protecţia genoveză. Dacă hegemonia veneţiană de pe Bosfor nu a lăsat urme în viitorul spaţiu românesc al ţărmului pontic, în schimb prezenţa genovezilor în regiune a fost intensă şi profitabilă în ultimele două decenii ale secolului al XIII-lea. La început, genovezii s-au instalat în aşezările bizantine sau în cele recuperate de la bizantini, la Vicina, pe cursul inferior al Dunării şi la Maurocastrum (Cetatea Albă), la gurile Nistrului.[1] În secolul următor, în conflict cu Bizanţul sau cu Veneţia, genovezii din bazinul pontic au preluat controlul direct asupra principalelor centre comerciale ale ţărmului nord-vestic pontic, inclusiv gurile Dunării (aşezările de la Chilia-Licostomo) şi ale Nistrului (prin Maurocastrum). Din aceste puncte strategice, genovezii, instalaţi acum ca stăpânitori, au inaugurat noi trasee comerciale: unul străbătea Ţara Românească şi, prin Braşov, făcea legătura cu Europa Centrală, iar al doilea, având ca punct de pornire Cetatea Albă, trecea prin Moldova şi, prin Lemberg[2], lega comerţul pontic cu Marea Baltică şi Europa Centrală. Prin marile artere ale comerţului intercontinental, ca urmare a deschiderii strâmtorilor Mării Negre în 1204,

[1] Vezi G.I. Brătianu, *Recherches sur Vicina et Cetatea Albă. Contributions à l'histoire de la domination byzantine et tatare et du commerce génoise sur le littoral roumain de la Mer Noire*, Bucureşti, 1935.

[2] Liov este cel mai mare şi cel mai important oraş din vestul Ucrainei, o reşedinţă a regiunii administrative cu acelaşi nume şi cel mai important oraş din regiunea istorică Galiţia, situat pe râul Poltava, la circa 80 de km de frontiera cu Polonia.

spaţiul românesc a fost integrat în binomul comercial est-vest, care lega lumea asiatică de Europa Centrală. Ca urmare a acestei evoluţii, Ţara Românească şi Moldova au început să se afirme pe plan internaţional, mai ales în secolele al XIV-lea-al XV-lea, iar în interior s-au dezvoltat târguri şi oraşe, popasuri pentru convoaiele de negustori, centre de desfacere a mărfurilor, puncte vamale. Cele două ţări au fost integrate în circuitele comerţului internaţional, lumea românească fiind atrasă de Occident ca un fel de contrapondere la covârşitoarea influenţă exercitată în secolele anterioare de Bizanţ sau de stepa euro-asiatică. Resursele financiare ale celor două state româneşti, puterea lor militară preţuită de contemporanii străini, influenţa lor politică între Regatele catolice Ungaria şi Polonia, pe de-o parte, şi puterile balcanice, pe de altă parte, sunt în mare măsură produsul acestei interferenţe a curentelor economice, politice şi culturale în spaţiul românesc şi al capacităţii românilor de a le fructifica.

Imperiul Latin de la Constantinopol, opoziția vlaho-bulgaro-cumană și urmările cruciadei

Începutul secolului al XIII-lea situa linia Dunării Inferioare în complexitatea evenimentelor politice. Acest secol cunoaşte o schimbare a principalilor factori zonali, dar nu şi a politicii acestora, miza reprezentată de controlul Dunării rămânând aceeaşi. Confruntările de acum vor fi între Țaratul Bulgar, renăscut sub forma vlaho-bulgară, Regatul Maghiar şi ultima provocare pornită din lumea stepelor, mongolii. Necesitatea înțelegerii acestei noi conjucturi politice, precum şi a resorturilor care au făcut posibilă unirea voievodatelor şi a cnezatelor româneşti într-o singură entitate politică ne determină să rezumăm momentele de importanță majoră. Chiar înainte de declanşarea cruciadelor, romanitatea dunăreană, în alianță cu bulgarii şi cu fragila dominație cumană, s-a revoltat împotriva Bizanțului, sub conducerea fraților Asăneşti.[1] Dezmembrarea planificată a îm-

[1] Despre caracterul statului vlaho-bulgar, vezi Gh. Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor româneşti*, Bucureşti, 1980,

părăţiei bizantine, aşa-numita *partitio Romaniae*, a avut ca principal actor suveranitatea politică de la Târnovo. Când părţi din armata cruciată îşi negociau prada, vlaho-bulgarii îşi adjudecaseă deja cea mai mare parte a teritoriului imperiului muribund. Trebuie subliniat faptul că instituirea suveranităţii alternative a Asăneştilor s-a făcut cu participarea directă a autonomiilor politice nord-dunărene, „dacilor" şi „geţilor", aflate la periferia Imperiului Bizantin şi numite astfel în actele de cancelarie bizantină.[1] Aceste autonomii au fost conectate până acum sub mecanismul politico-militar, juridic şi economico-monetar bizantin, iar din acest moment au interacţionat cu Ţaratul de Târnovo pe toată durata existenţei sale.

În timpul împăratului Isaac al II-lea Anghelos (1185-1195), după izbucnirea revoltei vlahilor balcanici în 1186, sub conducerea fraţilor Petru şi Asan, cumanii au redevenit activi la Dunărea de Jos.[2] Înfrânţi în prima fa-

pp. 51-83; E. Stănescu, „Premisele răscoalei Asăneştilor. Lumea românească sud-dunăreană în veacurile X-XII", în vol. *Răscoala şi statul Asăneştilor*, Bucureşti, 1989, pp. 11-18; N.Ş. Tanaşoca, „Din nou despre geneza şi caracterul statului Asăneştilor", în *RdI*, 34, 1984, nr. 7, pp. 1297-1312; Ş. Brezeanu, „Imperator Bulgariae et Vlachiae. În jurul genezei şi semnificaţiei termenului de Vlahia din titulatura lui Ioniţă Asan", în *RdI*, 33, 1980, nr. 3, pp. 651-674; V. Mărculeţ, „Unele consideraţii asupra relaţiilor Imperiului Vlaho-bulgar cu Imperiul de Niceea şi cu Imperiul de Tessalonic (1204-1261)", în *Studia Universitatis Cibinensis. Series Historica*, I, 2004, pp. 99-110.

[1] Vezi V. Spinei, „La signification des ethnonymes des Daces et des Gètes dans les sources byzantines des Xe-XVe siècles", în *EBPB*, II, 1991, p. 129.

[2] În Europa Apuseană, cumanii nu erau necunoscuţi înainte de cruciada a IV-a. Înainte de cucerirea Bizanţului de latini contactele între lumea apuseană şi cumani au fost sporadice, de aceea şi ecoul lor în scrierile occidentale a avut un caracter excepţional. Realitatea istorică care a prilejuit primele contacte între latini şi cumani au fost cruciade-

ză a războiului, aceştia „s-au năpustit spre Istru şi, trecându-l, s-au unit cu sciţii (cumanii) din vecinătate", iar „după ce au înrolat de acolo, în voie, o mare mulţime de aliaţi, se întorseseră în patria lor, în Moesia [...], aducând – ca pe nişte legiuni de duhuri – trupele ajutătoare de sciţi (cumani)".[1] Era începutul unei lungi colaborări între vlahii balcanici şi cumani, care vreme de trei decenii au reprezentat elementul militar cel mai activ în slujba ţaratului renăscut în varianta vlaho-bulgară. În toate operaţiunile iniţiate şi întreprinse de Asăneşti, forţa de şoc a fost reprezentată de trupele cumane, alimentate în permanenţă cu efective de la nordul Dunării şi care reprezentau, prin mobilitate şi stil de luptă, un adversar de temut pentru imperiu. Alături de cumani, se aflau şi vlahii nord-dunăreni, amintiţi aluziv, mai întâi în 1186, la începutul ostilităţilor, ca „o mare mulţime de aliaţi", iar în 1199 menţionaţi explicit în sintagma „sciţii (cumanii) cu o ceată de vlahi, trecând Istrul, prădau în primul lor atac [...] oraşele din Tracia".[2]

Un alt izvor bizantin, al clericului Ioan Stavrakios, aminteşte, în cadrul relatării luptelor dintre vlaho-bul-

---

le. Tot lor li se datorează şi primele izvoare scrise din literatura apuseană referitoare la cumani. Participanţilor la primele trei cruciade, cumanii le-au apărut fie în calitate de mercenari în armata Imperiului Bizantin, fie ca asociaţi ai statului vlaho-bulgar. În prima ipostază, aceea de *auxiliar* ai armatei bizantine, cumanii îşi fac apariţia în scrierile occidentale, care relatează împrejurările legate de primele două cruciade. În trecerea lor spre Asia Mică, în 1147, participanţii la cruciada regală franceză (cruciada întâi) au avut de înfruntat atacurile cumanilor, atât în interiorul peninsulei Balcanice, cât şi la traversarea strâmtorilor. Şi în timpul cruciadei a III-a, cumanii mai apar în această calitate, dar li se acordă o funcţie mult mai importantă, aceea de factor militar decisiv în alianţa cu statul vlaho-bulgar de curând întemeiat.

[1] Nichita Choniates, „Istoria", în *FHDR*, III, p. 259.

[2] *Ibidem*, p. 291.

gari şi bizantini, rolul formaţiunilor politice nord-dunărene pe care le numeşte „micile domnii" sau „stăpâniri".[1] Ştirea completează informaţia anterioară a lui Nichita Choniates, cu privire la participarea vlahilor nord-dunăreni la luptele Asăneştilor cu bizantinii, sugerând cadrul politic din care a rezultat acţiunea lor militară la sudul Dunării.[2] Informaţiile din izvoarele bizantine vor fi confirmate în deceniile următoare de ştiri similare din mediul latin, care surprind mult mai bine organizarea politică românească, sub forma cnezatelor şi a voievodatelor, în prima jumătate a secolului al XIII-lea. Cumanii s-au aflat mult timp în avangarda trupelor asăneştilor, în luptele acestora cu bizantinii. Cu toate că au fost înfrânţi în 1201 de cneazul Haliciului şi Volhyniei, Roman Mstislavici (1199-1205), atras de diplomaţia bizantină şi interesat de deblocarea drumului comercial dintre cnezat şi Bizanţ, drum aflat sub controlul cumanilor, capacitatea militară a ţaratului nu a avut de suferit, ci, dimpotrivă, în vremea ţarului Ioniţă Caloian (1197-1207), vlaho-bulgarii au trecut la ofensivă, contingentele cumane din stânga Dunării fiind mereu active. Alianţa militară vlaho-bulgaro-cumană era consolidată şi de una matrimonială, soţia lui Ioniţă fiind cumană.[3]

Odată cu formarea Imperiului Latin de Răsărit (1204), locul bizantinilor în disputa cu asăneştii a fost luat de latinii din Constantinopol, şi astfel lumea cumană a căpătat o nouă dimensiune în conştiinţa Europei Apusene. Prins

---

[1] Ioan Stavrakios, „Cuvântul despre minunile Sfântului Dimitrie", în *FHDR*, IV, p. 95.

[2] Şerban Papacostea, *Românii în secolul al XIII-lea...*, p. 59.

[3] Adrian Ioniţă, *Spaţiul dintre Carpaţii Meridionali şi Dunărea Inferioară în secolele XI-XIII*, Bucureşti, ed. Academiei, 2005, p. 30.

în lupta cu statul vlaho-bulgar, a cărui forţă ofensivă era dependentă de aportul cuman, ameninţat de înfruntarea cu acesta, Imperiul Latin de la Constantinopol şi forţele apusene care-i acordau sprijinul au fost obligaţi să acorde un plus de atenţie pericolului vlaho-bulgaro-cuman. Încă de la începuturile sale, instalarea latină la Bosfor a fost ameninţată de conflictul cu Statul vlaho-bulgar, sprijinit puternic din nord de cumani. Exemplul cel mai bun în sprijinul acestei constatări este înfrângerea de la Adrianopol (aprilie 1205), unde chiar împăratul Balduin I a căzut în captivitatea lui Ioniţă, conducătorul statului vlaho-bulgar, Imperiul Latin de Constantinopol fiind ameninţat cu dispariţia iminentă la numai un an după întemeierea sa. Astfel, acţiunile militare vlaho-bulgaro-cumane au constituit pentru latini un front volatil şi dificil de gestionat. În aceste condiţii, papalitatea a încercat să integreze noua realitate politică din Balcani în lumea catolică. Atât de amintitul papă Inocenţiu al III-lea a intervenit pentru a impune autoritatea Bisericii Romane şi în statul Asăneştilor, mai ales în timpul lui Ioniţă Caloian.[1] În tratativele purtate cu Roma, acesta din urmă a pretins recunoaşterea pentru sine a titlului de împărat, iar pentru capul Bisericii sale rangul de patriarh. Inocenţiu al III-lea a acceptat numai varianta de rege-arhiepiscop primat, motivând diplomatic echivalenţa titlurilor în varianta apuseană. Pentru a-l convinge pe suveranul, care purta titulatura de *imperator totius Bulgariae et Vlahiae*, să accepte autoritatea Romei, papa

[1] Giorgio Fedalto, „La chiesa bulgara tra Bisanzio e Roma, da Boris I (853-888) a Kalojan (1197-1207): convergenze e contrasti”, în vol. *Atti del'8 Congresso Internazionale di Studi Sull'Alto Medioevo, Spoleto, 3-6 Novembre 1981*, Spoleto, 1983, pp. 151-166.

invocă în corespondenţa cu acesta gloria veche a romanilor, strămoşii lui Ioniţă şi ai poporului român.[1] Tratativele conduc la un succes temporar pentru papalitate: în 1204, Caloian este încoronat ca rege de către un cardinal, iar cel mai înalt ierarh al Bisericii vlaho-bulgare, Vasile, devine arhiepiscop primat. Cu toate acestea, noul stat a înşelat aşteptările suveranului pontif de a deveni noul pilon al Romei în sud-estul Europei şi nu şi-a putut conjuga acţiunile cu cele ale Imperiului Latin de Răsărit. Relaţiile bilaterale dintre Roma şi statul vlaho-bulgar nu au avut consistenţa care ar sugera apropieri sensibile faţă de comportamentul ecleziologic al Bisericii Romane în spaţiul românesc propriu-zis. Este o dezvoltare de relaţii ecleziastice autonome, cu conotaţii ce ţin seamă, într-un context general, mai mult de realităţile balcanice din secolul al XIII-lea decât de realităţile Europei Central-Orientale. Cel puţin atât se poate extrage din documentele pontificale, dincolo de extrapolările polemice ce implică istoriografia bulgară şi cea românească. Acest tip de relaţii bilaterale a supravieţuit, cu sincope, până la 1235, când în timpul lui Ioan Asan al II-lea bizantinii au recunoscut Patriarhatul bulgar. Prin abile acţiuni diplomatice şi politico-militare, cu implicarea Regatului Ungariei, a Ordinului Teuton şi a Imperiului Latin, papalitatea a urmărit menţinerea statului Asăneştilor în sfera ei de influenţă. Noul ţar, Boril (1207-1218), a convocat un sinod la Târnovo, care a urmat rânduiala Bisericii Răsăritene, iar urmaşul său, Ioan Asan al II-lea (1218-1241), a re-

---

[1] Stelian Brezeanu, „«Vlahi» şi «misieni» în sursele bizantine relative la începuturile statului Asăneştilor. Terminologia etnică şi ideologie politică”, în vol. *Răscoala şi statul Asăneştilor*, pp. 37-69; Adolf Armbruster, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, ed. a II-a, Bucureşti, 1993, pp. 32-35.

pudiat oficial dependenţa pe linie ecleziastică a Bulgariei de Roma. Urmările nu au fost de lungă durată, pentru că Ţaratul vlaho-bulgar, după oscilaţiile determinate de interese politice de moment, a rămas fidel valorilor Ortodoxiei şi adversar al latinilor din Constantinopol. Istoriografia catolică a susţinut însă că aceste raporturi s-au consumat într-o unire cu Biserica Romană, în realitate însă episodul relaţiilor dintre statul sud-dunărean şi Sfântul Scaun s-a înscris în dinamica reală şi firească, a raporturilor dintre Roma şi regatele din al doilea val de creştinare.

Pentru a salva Imperiul Latin de Răsărit, zdruncinat puternic în urma înfrângerilor suferite, şi a-i oferi un moment de respiro din partea Ţaratului vlaho-bulgar, care tindea să ameninţe chiar capitala acestuia, papalitatea concepe un plan B de acţiune militară. Planul lui Inocenţiu al III-lea viza prinderea ţaratului ca într-un cleşte, din sud, prin latinii de la Constantinopol, iar din nord şi nord-vest, de unguri. Sub conducerea împăratului Henric I (1206-1216), beneficiind şi de ajutoare trimise din Apus, cruciaţii au învins armata vlaho-bulgaro-cumană a ţarului Boril la Filipopol în 1208, iar maghiarii au recuperat teritoriile pierdute anterior. În sprijinul frontului nordic au fost aduşi Cavalerii Teutoni, deveniţi astfel braţul înarmat cel mai activ îndreptat împotriva cumanilor, aliaţii tradiţionali ai ţaratului încă de la renaşterea sa. În 1211, regalitatea maghiară a invitat ordinul teuton în Transilvania şi i-a conferit anumite privilegii, toate acestea în scopul întăririi frontierei sudice în faţa pericolului cuman şi al efortului de catolicizare a populaţiei din sudul Carpaţilor.[1]

[1] Vezi I. Ferenţ, *Cumanii şi episcopia lor*, Blaj, 1931; V. Spinei, „Contribuţii la istoria spaţiului est-carpatic din secolul al XI-lea pâ-

Astfel, începând cu al doilea deceniu al secolului al XIII-lea, presiunea Regatului Ungar asupra Statului vlaho-bulgar a sporit considerabil şi s-a exercitat pe un front mult extins. La vechea zonă de contact de pe cursul Dunării, între Belgrad şi Branicevo, sau de pe Valea Moravei, s-a adăugat acum teritoriul Cumaniei apusene, cuprins treptat în aria de expansiune a Ordinului Teuton şi apoi a Regatului Ungar. Un aliat constant al statului Asăneştilor a fost astfel înlocuit în câmpia munteană şi în sud-vestul Moldovei de o forţă ostilă. Aproape concomitent cu începuturile activităţii Ordinului Teuton împotriva cumanilor este înregistrată şi prima campanie militară a Regatului Ungar în direcţia Vidinului, prin Oltenia. La o dată situată între 1211 şi 1213, o oaste transilvană, în alcătuirea căreia se aflau saşi, români, secui şi pecenegi, a înaintat, sub conducerea comitelui Ioachim, în direcţia Vidinului, în sprijinul ţarului Boril, încă ezitant în privinţa unei eventuale alianţe cu puterile catolice. El trebuia să facă faţă şi unei opoziţii politice puternice, declanşată fără îndoială de noile tendinţe ale politicii sale externe şi interne. Răsculaţii controlau Vidinul şi erau sprijiniţi de cumani. Comitele Ioachim, susţinut se pare şi de o altă oaste regală venită de-a lungul Dunării, a avut de înfrânt mai întâi trupele cumane, sosite din Cumania, în ajutorul cetăţii ameninţate, iar apoi a luat cu asalt Vidinul, pe care l-a restituit în mâinile lui „Borial Asan”.[1]

Transformarea Vidinului într-un obiectiv de durată al politicii balcanice a Regatului Ungar a contribuit la ro-

nă la invazia mongolă din 1241”, în *Memoria Antiquitatis*, VI-VIII, 1974-1976, Piatra Neamţ, 1981.

[1] Zenovie Pâclişanu, „Ungaria şi acţiunea catolică în Orient”, în *Revista Istorică Română*, XIV, 1944, fasc. II.

lul deosebit pe care şi l-a asumat oraşul în cadrul celui de-al doilea ţarat, acela al unei formaţiuni cu tendinţe autonomiste. O astfel de atitudine îşi are explicaţia în importanţa sa strategică, punct de apărare pe Dunăre, la capătul unei însemnate căi de comunicaţie terestră şi comercială. Controlul direct sau indirect, pe care l-a exercitat cu intermitenţe asupra acestui centru, oferea Regatului Ungar o legătură mai uşoară cu regiunea Sofia, aşadar cu drumul care ducea la Filipopol, Adrianopol şi în cele din urmă la Constantinopol. Lupta pentru Vidin a constituit manifestarea tendinţei de expansiune a Regatului Ungar în sud-estul european, cu dorinţa atingerii Constantinopolului. Noua presiune, exercitată asupra statului Asăneştilor de Ungaria, direct, pe linia Dunării, în regiunea Belgrad-Vidin, indirect, prin Ordinul Teuton, în teritoriile transcarpatice, a fost aşadar unul dintre factorii importanţi ai modificării cursului politicii acestuia sub Boril. Prins între cele două fronturi ale cruciadei, potrivit cu ameninţarea din 1205 a papei Inocenţiu al III-lea, ţarul a fost silit să se adapteze realităţilor şi să cedeze. Rolul din ce în ce mai important atribuit în deceniile următoare de papalitate Regatului Ungar în efortul de salvare a Imperiului Latin de la Constantinopol şi de înlăturare a adversităţilor, care îi ameninţau existenţa, poate fi un indiciu care să exprime influenţa exercitată de cele două puteri catolice asupra orientării temporare a politicii Statului vlaho-bulgar în această etapă a evoluţiei sale. În 1214 cel mai târziu, Boril a încheiat pacea şi alianţa cu cruciaţii din Constantinopol, eveniment care a succedat înţelegerii sale cu Ungaria. De asemenea, situaţia a încercat să fie consolidată şi printr-un sis-

tem de alianţe matrimoniale cu latinii din Constantinopol şi cu Regatul Ungar, asociat apoi acţiunilor militare ale noilor aliaţi. Odată cu încetarea acţiunilor ostile ale Statului vlaho-bulgar faţă de Imperiul Latin şi cu încadrarea sa în alianţa puterilor catolice, influenţa cruciadei şi a papalităţii în Europa sud-estică atingea punctul maxim. Chiar şi aşa, în raporturile cu cele două puteri catolice, poziţia Statului vlaho-bulgar era încă insuficient lămurită. De altfel, ţarul Boril (1207-1218) a convocat un sinod la Târnovo, care a confirmat rânduiala Bisericii Răsăritene, iar urmaşul său, Ioan Asan al II-lea (1218-1241), a respins oficial dependenţa pe plan bisericesc a Bulgariei de Roma. Urmările nu au fost de lungă durată, pentru că ţarul vlaho-bulgar, după mai multe ezitări conjuncturale[1], a rămas în continuare fidel valorilor Ortodoxiei şi adversar latinilor din Constantinopol.

[1] Atitudine determinată de forţa de constrângere venită din partea puterilor catolice, cu care se confrunta Ioan Asan al II-lea după înlăturarea prin luptă a lui Boril. Noul ţar a continuat timp de cel puţin zece ani politica predecesorului său. Mai mult încă, legătura Ţaratului cu Regatul Ungar s-a consolidat în prima etapă a domniei lui Ioan Asan al II-lea prin căsătoria acestuia cu fiica regelui Andrei al II-lea, care i-a adus cu titlu de zestre multrâvnita regiune Sirmium. În primăvara anului 1221, noul împărat al Constantinopolului, Robert de Courtenay, venind din Ungaria, a trecut prin Bulgaria spre Constantinopol, pentru a-şi lua în primire imperiul. Faptul ilustrează apartenenţa lui Ioan Asan al II-lea la frontul catolic, care domina încă, la această dată, sud-estul Europei. Raporturile de cooperare între Andrei al II-lea şi Ioan Asan al II-lea s-au prelungit până spre sfârşitul deceniului al treilea, când au cedat locul unui antagonism puternic. Geneza acestui antagonism este încă nelămurită. Probabil că ea a fost determinată de noua etapă a disputei pentru succesiunea la tronul Imperiului Latin, deschisă după moartea împăratului Robert de Courtenay (ianuarie 1228) şi, într-un sens mai larg, de lupta pentru controlul acestui imperiu şi chiar pentru moştenirea acestuia (pe linie dinastică). De acum, şi tot mai insistent în perioada următoare, Ioan Asan al II-lea încearcă cu orice mijloace să se considere şi să se manifeste ca un protector al Imperiului Latin, iar când acest obiectiv eşuează pierde con-

Aşadar, din această enumerare de evenimente vedem că, prin complexe acţiuni diplomatice şi politico-militare, cu implicarea Regatului Ungariei, a Ordinului Teuton şi a Imperiului Latin de la Constantinopol, papalitatea a urmărit menţinerea statului Asăneştilor în sfera ei de influenţă, dar rezultatul final nu a fost pe măsura aşteptărilor şi a acţiunilor iniţiate.

Pentru noi, românii, secolul al XIII-lea stă sub semnul tranziţiei de la formele tradiţionale de organizare politică la statul de sine stătător. Marile transformări politice pe plan european, menţionate mai sus, au surprins societatea românească nord-dunăreană într-un stadiu arhaic de organizare politică, cu formaţiuni politice multiple, cnezate şi voievodate, care gravitau în sferele de putere ale marilor puteri vecine. Urmările cruciadei a IV-a, pentru aceste formaţiuni statale româneşti, au fost legate mai mult de apariţia pretenţiilor de suzeranitate şi de impunere a Catolicismului prin intermediul Regatului Ungar. Peste instituţiile şi formaţiunile româneşti s-a încercat grefarea forţată a modelului apusean catolic, pe fondul dominaţiei coroanei maghiare, iniţiativa fiind considerată de regalitatea maghiară drept o misiune cruciată pe teritoriul de la nordul Dunării.[1] Rapida expansiune a Regatului Ungar în interiorul şi în afara arcului carpatic, precum şi noua politică de cucerire adoptată după 1204

trolul asupra acestuia. O perioadă tronul Constantinopolului a rămas vacant, şi Ioan Asan al II-lea s-a folosit de această oportunitate propunând baronilor latini căsătoria fiicei sale Elena cu moştenitorul tronului, Balduin al II-lea, plan care dacă ar fi fost aprobat i-ar fi asigurat o poziţie importantă între factorii de decizie ai imperiului.

[1] D. Obolensky, *Un commonwealth medieval: Bizanţul-Europa de Răsărit, 500-1453*, colecţia *Istorie-Opere fundamentale*, trad. Claudia Şerban, postfaţă Nicolae Şerban Tanaşoca, Bucureşti, ed. Corint, 2002, pp. 262 şi 276.

au pus formaţiunile statale româneşti în faţa unor mari pericole. Noile tendinţe ale politicii maghiare s-au observat în raport cu organismele politice româneşti din zona Carpaţilor sudici, zonă în care efortul de cucerire şi de reorganizare a realităţilor politice şi bisericeşti realizat de regalitatea maghiară şi de ierarhia catolică a lăsat cele mai bogate surse documentare. Astfel, scrisorile dintre papa Grigore al IX-lea (1227-1241) şi arhiepiscopul de Calocea sau documentele papale atestă modul în care formaţiunile româneşti, precum şi diferitele fortificaţii militare sau reşedinţe episcopale ortodoxe erau preluate treptat de coroana maghiară, pe motiv că românii, fiind consideraţi „schismatici”, nu puteau deţine asemenea proprietăţi. Era valabil principiul enunţat de papa Inocenţiu al III-lea, care nu recunoştea proprietăţile celor care nu aderau la credinţa Romei, urmând ca acestea să intre direct în administraţia autorităţilor catolice.[1] Într-un stat catolic precum Ungaria, politica Sfântului Scaun faţă de credincioşii Bisericii Ortodoxe a fost susţinută şi uneori chiar dirijată de regalitatea arpadiană, Biserica locală şi ordinele monahale. De multe ori, Roma dădea doar un impuls în privinţa tratamentului ce trebuia aplicat „schismaticilor”, iar forţele locale din Ungaria îl foloseau ca pretext pentru îndeplinirea propriilor scopuri. În Ungaria, dar mai ales în părţile sudice şi estice ale Regatului, la sfârşitul secolului al XII-lea şi începutul celui de-al XIII-lea, trăiau mulţi adepţi ai ritului bizantin.[2] Mărturiile rămase arată că în jurul anului

[1] Ioan-Aurel Pop, „Regatul Ungariei între Apus şi Răsărit. Catolici şi noncatolici în secolele XIII-XIV”, în *Faţetele istoriei. Existenţe, identităţi, dinamici: omagiu acad. Şt. Ştefănescu*, pp. 319-325.

[2] Este vorba de ruteni, români, sârbi, bulgari şi chiar unguri. Vezi Gyula Moravcsik, *Byzantium and the Magyar*, Budapesta, 1970,

1200 aceşti „schismatici" din Regatul Ungariei aveau instituţii după model bizantin şi erau vechi proprietari de pământuri, păduri şi alte bunuri, râvnite de o seamă de persoane din regat. De asemenea, sunt consemnate vechi episcopii, mănăstiri şi biserici „greceşti" Belgrad, Tibiscum (Banat), Morisena (Banat), Transilvania sau Crişana-Sătmar-Maramureş, dar şi în Ungaria Centrală. Până la începutul secolului al XIII-lea, mănăstirile apusene şi cele bizantine au coexistat fără discriminări, iar în primele secole de existenţă a Regatului Ungar, cele două Biserici, Apuseană şi Răsăriteană, au evoluat relativ paşnic. Nu trebuie omis faptul că unii conducători unguri au primit Botezul la Constantinopol şi s-au căsătorit cu împărătese bizantine.[1] Poziţia preeminentă a Bisericii Ortodoxe în Ungaria până în secolul al XIII-lea nu ne surprinde, mai ales dacă se ţine seama de aşezarea geografică, de orientarea politică şi culturală a regatului şi mai ales de structura sa etno-confesională.[2]

În contextul politic creat de cucerirea Constantinopolului şi de impunerea unui patriarh apusean, Biserica şi autorităţile laice ungare au reacţionat prompt, încurajate şi de poziţia papei Inocenţiu al III-lea. Erau vizate, în primul rând, mănăstirile şi bisericile ortodoxe existen-

pp.114-116. În aceste pagini autorul vorbeşte chiar de o majoritate a credincioşilor răsăriteni în aceste zone. El spune că, până la invazia mongolă din 1241, sunt consemnate în Ungaria circa 600 de mănăstiri răsăritene, în comparaţie cu circa 200 de mănăstiri ale ordinelor apusene, şi afirmă că are evidenţa strictă a acestor aşezăminte şi că 400 dintre ele au fost precis localizate.

[1] Ferenc Makk, *The Arpads and the Comneni. Political Relations between Hungary and the Byzantium in the 12th Century*, Budapesta, 1989.

[2] Ioan Aurel POP, „Regatul Ungariei între Apus şi Răsărit: catolici şi noncatolici în secolele XIII-XIV", în *AIIC*, XXXVI, 1997, pp. 309-315.

te, urmărindu-se apoi crearea de noi abaţii ale ordinelor apusene. Astfel, dintre cele 20 de mănăstiri bizantine atestate în jurul anului 1250, pe valea bănăţeană a Mureşului şi în Crişana, peste jumătate au devenit catolice în secolul al XIII-lea.[1]

La 1204, în drum spre Târnovo, unde urma să-l încoroneze pe Ioniţă, „regele” vlahilor şi al bulgarilor, cardinalul Leon se interesa de soarta românilor din Ungaria şi credea că s-ar putea înfiinţa un episcopat latin pentru ei. Pe baza observaţiilor cardinalului, papa Inocenţiu al III-lea scria la 16 mai 1204 episcopului latin de Oradea să viziteze mănăstirile ortodoxe „decîzute”, aflate în dioceza sa şi să creeze acolo pentru aceşti „greci” (români) un episcopat supus Romei.[2] În 1205, arhiepiscopul de Kalocsa, sub jurisdicţia căruia se afla episcopia de Oradea, intenţiona să-şi subordoneze forţat o episcopie aflată „în ţara fiilor cneazului Bela”, probabil undeva tot în regiunea Crişana-Sătmar.[3] Papa îi răspunde favorabil arhiepiscopului, cu rezerva că gestul său nu va fi poate necesar, deoarece Patriarhia de la Constantinopol, sub a cărei jurisdicţie s-ar fi putut afla respectiva episcopie din ţara cnezială menţionată, revenise sub autoritatea Romei. Papa considera că, dacă Patriarhia Ecumenică se latinizase, urmau să se latinizeze şi instituţiile subordonate ei, fără a mai fi nevoie mereu de transferuri, preluări silite sau modificări ale întinderii eparhiilor. Acesta este un exemplu evident al legăturii care se făcea, inclu-

[1] Mircea Rusu, „Biserici, mănăstiri şi episcopii ortodoxe”, în vol. *Istoria României. Transilvania*, vol. I, Cluj-Napoca, 1997, pp. 300-310.

[2] Şt. Pascu, *Contribuţiuni documentare la istoria românilor în secolele XIII şi XIV*, Sibiu, 1944, pp. 7-8.

[3] *Ibidem*, pp. 8-10.

siv în Ungaria după 1204, între a patra cruciadă şi ofensiva împotriva adepţilor Bisericii Răsăritene.

Prin anii 1205-1206, regele Andrei al II-lea (1205-1235), cu ajutorul voievodului transilvănean Benedict, dăruia mănăstirii cisterciene de la Cârţa un teritoriu luat sau scos de sub o autoritate a românilor (ortodocşi) din zonă (*terram... exemptam de Blaccis*).[1] În intervalul 1204-1215, o familie nobilă catolică, cu ajutorul regelui Ungariei, a cucerit „din mâinile românilor schismatici" (*de manibus Valachorum scismaticorum*) cetatea şi districtul Medieş (Megyessala), din zona Sătmarului.[2] Prin 1229, arhiepiscopul de Kalocsa s-a îngrijit să primească acordul papei pentru întemeierea unei episcopii latine la Sirmium (Srem, Szerém), cu scopul declarat de atragere a populaţiei locale ortodoxe sub autoritatea Bisericii Romei.[3] În 1211, acelaşi rege Andrei (visa să ajungă împărat la Constantinopol), în înţelegere cu Sfântul Scaun, aduce în sud-estul Transilvaniei Ordinul Teuton, cu scopul de a lupta împotriva cumanilor păgâni şi a altor duşmani ai Romei şi Ungariei. Pe plan local, în regiunea de colonizare, membrii ordinului erau liberi să colecteze taxe de la populaţia locală, probabil tot de rit bizantin. Ceva mai târziu, în 1224, coloniştilor germanici din sudul Transilvaniei li se recunoştea, de către acelaşi rege arpadian, privilegiul de a folosi „pădurea românilor şi pecenegilor" (*silva Blacorum et Bisenorum*), evident în defavoarea vechilor proprietari.[4]

[1] Nicolae Busuioc von Hasselbach, *Ţara Făgăraşului în secolul al XIII-lea. Mănăstirea cisterciană Cârţa*, vol. I, Cluj-Napoca, 2000, pp. 32-170.

[2] Ioan-Aurel Pop, *Istoria Transilvaniei medievale: de la etnogeneza românilor până la Mihai Viteazul*, Cluj-Napoca, 1997, p. 162.

[3] Gyula Moravcsik, *op. cit.*, p. 115.

[4] Şerban Papacostea, *Românii în secolul al XIII-lea...*, pp. 120-121.

Un alt episod, care ilustrează fidelitatea Ungariei faţă de politica Romei, îl reprezintă expediţia comitelui Ioachim al Sibiului, în intervalul 1211-1213, îndreptată spre Vidin, în fruntea unei armate formate din saşi, români, secui şi pecenegi. În drumul său, ajungând pe râul Obozt[1], acesta a înfruntat „trei căpetenii din Cumania", ucigând două dintre ele, iar pe a treia, numită Karaz, luând-o prizonieră.[2] Oastea transilvăneană a înăbuşit revolta Vidinului, declanşată împotriva ţarului şi a sinodului de la Târnovo, care decretase persecutarea bogomililor, restituind oraşul ţarului Boril Asan, care, constrâns de împrejurări, acceptă alianţa cu forţele catolice.[3]

Aceste câteva exemple ilustrează situaţia creată după cruciada a patra, precum şi rolul teritoriilor locuite de români în cadrul fenomenului de expansiune a lumii occidentale. Pentru atingerea obiectivelor propuse au fost folosite anumite instrumente, care au servit ca mediatori sau ca factori de presiune în contactele dintre Biserica Romană şi elementele civile de organizare politico-socio-economică ale epocii. Instrumentele în discuţie au fost: Dreptul canonic, conciliul, misiunea, cruciada, ordinele călugăreşti, ordinele de monahi-cavaleri.

Fără a insista asupra lor, ne vom opri puţin asupra misiunii, o constantă în preocupările Bisericii, fiind coextensivă însăşi esenţei sale. Dacă înainte de carolingieni Scaunul Apostolic jucase un rol important în gestionarea fenomenului misionar, fără accepţiuni tempora-

[1] Ogosta – râu în Bulgaria, care se varsă în Dunăre faţă în faţă cu gura Jiului.

[2] DRH, D, I, p. 29.

[3] P.P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii româneşti*, Bucureşti, 1969, pp. 258-259.

le din partea Bisericii, epocile carolingiană şi ottoniană au subordonat misiunea din punct de vedere conceptual şi practic unui scop mult mai adecvat realităţii temporale, care însă în perspectivă a constituit un util suport pentru misiunile secolelor al XII-lea-al XIV-lea. Până în secolul al XII-lea, prin „misiune" se înţelegea clasica evanghelizare a populaţiilor aflate în afara ariei de competenţă teritorială propriu-zisă a Bisericii Romane şi a imperiului. Începând cu secolul al XIII-lea, mai ales prin apariţia ordinelor cerşetoare, misiunea are două perspective: una clasică, în afara *christianitas,* şi una nouă, în interiorul *christianitas*, menită să uniformizeze şi să reevanghelizeze lumea creştină europeană. Misiunea externă în epocă avea cel puţin trei direcţii de acţiune: misiunea de tip clasic de convertire a necreştinilor la „adevărata credinţă", misiunea pe care o amorsase definitiv fenomenul cruciat, convertirea sau dacă nu stoparea avansului doctrinei musulmane, şi misiunea, deloc definită la început din punct de vedere teologic, cu o importantă componentă politică, contra „schismaticilor", cei din arealul bizantino-slav, dar şi cei din spaţiul Orientului Apropiat şi Mijlociu.

În ceea ce priveşte arealul nord-est european, misiunea clasică în secolul al XII-lea se reducea la evanghelizarea slavilor din bazinul Elbei şi Oderului (prinşi între alţi slavi deja creştinaţi, cei din Boemia, cei dintre Carpaţi şi Vistula, şi germanii de pe Elba) şi a suedezilor, oarecum în contact deja cu creştinismul, precum şi a vecinilor acestora, finlandezii. În sud-estul Europei misiunea avea o altă miză. Aici era blocul de ţări de influenţă bizantină (ortodoxă), care se întindea din Rusia până în

nordul Siriei şi se afla sub jurisdicţia Bisericii constantinopolitane. Problema era delicată deoarece Biserica Romană o considera pe cea constantinopolitană ca pe o parte din ea, separată prin diferende cărora li se puteau găsi soluţii diplomatice, chiar dacă numai la nivel individual. Pentru spaţiul de influenţă constantinopolitană „misiunea" latinilor se rezuma în secolul al XII-lea doar la un schimb de păreri şi discuţii în jurul punctelor litigioase asupra credinţei şi disciplinei jurisdicţionale sau liturgice purtate mai ales cu reprezentanţii clerului. Se observă că, în zonele unde existau episcopii bizantine în teritorii de ocupaţie laică occidentală, acestea cădeau sub incidenţa Bisericii Romane, după o opinie născută odată cu ruptura comuniunii dintre Orient şi Occident, conform căreia: „dacă scaunele episcopale există, ele există conform voinţei divine şi intră sub jurisdicţia Sfântului Scaun, deoarece au fost îndepărtate de acesta prin ruptura de comuniune", în ochii canoniştilor occidentali episcopii greci fiind „schismatici" erau „păstori fără drept şi autoritate, însă scaunele episcopale pe care le ocupau în mod ilegal erau legal constituite şi juridic delimitate" Ierarhia latină o continua pe cea greacă, în virtutea unei concepţii după care un episcopat grec era la origine un episcopat „catolic" legitim fondat, canonic delimitat, ocupat apoi ilegal de un episcop intrus. Sigur că pentru cruciaţii din Ţara Sfântă existau nenumărate prilejuri pentru a-şi face simţite presiunea şi credinţa romană prin eliberarea oraşelor şi fortificaţiilor Imperiului Bizantin controlate de musulmani.

Doctrina misionară a Bisericii Romane se va preciza în ultima parte a secolului al XII-lea. Reperele aces-

tei doctrine existau cel puţin de la sfârşitul secolului al X-lea, dar acum autoritatea tutelară nu mai era imperiul, ci Biserica Romană. În spiritul practicii misionare din secolul al X-lea se constatase că, pentru a obţine convertirea unor populaţii, trebuia început cu convertirea liderilor acestora, după care, pentru a da consistenţă procesului, se insista imediat pe atragerea subiecţilor prinţului deja creştinat. Episcopatele, în dependenţă directă faţă de Sfântul Scaun, erau elementul principal pentru constituirea Bisericii „naţionale" în rândul unei populaţii supuse misiunii şi convertirii. Principial, doctrina stipula că în perspectiva convertirii liderilor şi a înfiinţării episcopatelor trebuie să se procedeze la organizarea parohiilor, efort sprijinit şi dublat de instalarea şi creşterea numărului comunităţilor monastice, în directă colaborare cu factorii locali de putere. La începutul secolului al XIII-lea, cistercienii, iar mai apoi dominicanii şi franciscanii au participat activ la crearea de noi aşezăminte monahale în spaţiile circumscrise misiunii. Pe parcurs, în momentul în care doctrina imperială a ajuns la maturitate şi explicit a încercat să concureze atribuţiile Bisericii Romane, misiunea a devenit şi competenţă imperială: împăratul Frederic al II-lea (1194-1250) a căutat în arsenalul juridic al teoriilor despre imperiu justificări pentru expansiunea Imperiului Germanic spre răsăritul european. Astfel, în Bula de Aur emisă la Rimini în 1226, prin care acorda privilegii imperiale cavalerilor teutoni pentru posesiunile acestora în Prusia, acesta explica faptul că imperiul (Imperiul Romano-German, Sfântul Imperiu Roman) a fost aşezat de către Dumnezeu deasupra tuturor regilor de pe pământ. În opinia lui

Frederic, misiunea imperiului (în acest caz concret justificarea misiunii monahilor-cavaleri teutoni) era supunerea păgânilor, conform unor vechi drepturi, care afirmau că „ţinuturile păgâne sunt pământuri fără stăpân”, şi ca atare nu aparţin posesorului, ci sunt ale celui care domneşte în numele Domnului (este cazul atât al papei, cât şi al împăratului).

Aşadar, circumstanţele impuneau că doctrina misionară ar trebui să se definească mai bine din punct de vedere tehnic pe parcursul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIII-lea, când au apărut aşa-numitele „*Regulae generales*” redactate pentru misionari, în care treptat se punea accentul pe simplitate şi pe evitarea oricărei afirmaţii de superioritate. Noile prescripţii veneau însă prea târziu, într-un moment când alternative la misionarism existau deja atât pentru zonele creştinate din preajma comunităţilor păgâne, cât şi pentru comunităţile păgâne în general, factorul laic rămânând constant în „generozitatea” sa cu misiunea, considerând-o un moment preliminar, util ulterioarei extinderi a dominaţiei seculare. Cruciada a fost şi ea un alt instrument ideologic, politico-militar, dar şi cu reale valenţe economice, pe care s-a bazat ecleziologia romană. Am putut observa că ea s-a inserat în structura politico-instituţională a Occidentului medieval încă din secolul al XI-lea şi a avut ca suport cel puţin două mişcări complementare, rezultat al aşteptărilor eshatologice din acea perioadă: pelerinajul, această permanentă tensiune spre locurile încărcate de o aură mistică specială ale lumii creştine şi apariţia aşa-numitelor *pax Dei* şi *tregua Dei*, modalităţi prin care colectivităţi întregi, nu numai ecleziastice, ci şi fe-

udale sau urbane îşi impuneau o disciplină a păcii şi a armistiţiului sub umbrela Bisericii. Acest ultim aspect a permis Bisericii Romane să devină un gestionar al timpului şi al momentului conflictual, încet-încet ajungând să regularizeze şi să raţionalizeze tensiunile feudale şi politico-statale. După epuizarea cruciadei clasice, în urma desfăşurării dramatice a celei de-a patra cruciade, aspectul dominant religios lasă locul unei instrumentalizări a acestui fenomen militaro-religios. Componenta canonico-juridică a cruciadei o depăşeşte pe cea religioasă, care devine cu precădere un domeniu fie al practicilor penitenţiale, fie al misiunii, secolul al XIII-lea fiind secolul deplinei conjuncţii între cele două modalităţi de cuprindere în *Ecclesia Universalis*. De fapt, deja în timpul lui Inocenţiu al III-lea se produc conjuncţia şi adaptarea temporală a scopurilor celor două posibilităţi de extindere a creştinismului de jurisdicţie romană: misiunea şi cruciada. Ele sunt constrânse de papalitate să se coreleze într-un proiect organizatoric unic. În momentul în care ambele au depăşit impulsul ideal de a extinde frontierele „cetăţii creştine”, cruciada primeşte aspectul real al factorului militar, în timp ce misiunea devine un segment organizatoric, care o susţine şi o însoţeşte. Dintre cele două, numai misiunea va supravieţui Evului Mediu. Odată depăşit momentul teocratic, cruciada va rămâne ca un simbol generos al solidarităţii creştine, dar şi al rigidei şi adesea meschinei coordonări pontificale.

De asemenea, din evenimentele amintite în acest capitol, ne putem da seama că multe dintre iniţiativele şi actele îndreptate împotriva Bisericii Răsăritene şi a credincioşilor ei erau pregătite de papalitate şi de regii

Ungariei. Nu trebuie însă trecuţi cu vederea şi unii conducători mai mici, laici şi clerici, care, în contextul noii situaţii din zonă, creată de cucerirea Constantinopolului de către latini în 1204, şi-au luat libertatea de a acţiona împotriva „schismaticilor" neascultători. O astfel de politică urmărea şi trecerea silită a multor bunuri materiale ce aparţineau ortodocşilor în proprietatea catolicilor.

Bizantinii în viziunea cronicarilor latini ai cruciadelor

În alterarea raporturilor dintre bizantini şi latini, secolul al XII-lea, mai ales în contextul cruciadelor, a fost unul decisiv. Chiar dacă exista o rivalitate culturală încă din Antichitate, diferenţele sunt evidenţiate mai ales atunci când armata cruciaţilor traversează Imperiul Bizantin, iar antagonismele ating şi masele populare. Primii cruciaţi sperau să reînnoiască cu bizantinii idealul fraternităţii creştine împotriva Islamului, dar vor descoperi în Bizanţ o civilizaţie ce li se părea străină şi puţin primitoare, care nu concorda cu aceleaşi valori culturale. De aceea, în scurt timp Bizanţul devine un duşman al cruciadei, pentru că nu răspundea aşteptărilor latinilor, nu împărtăşea entuziasmul acestora. Odată cu evenimentele din 1204, schisma religioasă se va concretiza şi printr-o separare culturală, de aceea cruciadele pot fi considerate şi un eşec al creştinătăţii apusene şi răsăritene în încercarea depăşirii barierelor culturale. În general, cronicarii latini care au relatat evenimentele acestei perioade i-au prezentat pe bizantini ca pe nişte persoane per-

fide, lipsite de virilitate, în contradicţie cu idealul cavaleresc, războinic, atât de evidenţiat în Europa Occidentală a secolului al XII-lea. De fapt, în viziunea cruciaţilor, bizantinii erau lipsiţi de loialitate, şi în calitatea de fraţi creştini trebuiau toleraţi, dar atitudinea lor provoca totuşi indignarea conducătorilor militari occidentali.

Pentru secolul al XII-lea, această imagine peiorativă a grecilor nu era ceva nou. Mai multe exemple sunt prezentate în literatura clasică precum *Eneida*: *„timeo danaos et dona ferentes”* (mi-e teamă de greci, chiar şi atunci când fac daruri), fraza celebră a lui Virgilius cu referinţă la trădarea grecilor, care au capturat Troia cu ajutorul unui cal de lemn. Chiar dacă această reprezentare a lui Virgilius nu era decât o remarcă asupra unei opinii generale a romanilor din secolul I î.Hr., renumele poetului a contribuit din plin la etichetarea poporului grec drept lipsit de moralitate. Această percepţie s-a continuat în tot Evul Mediu, fiind preluată şi de cronicarii latini ai cruciadelor.

În momentul desfăşurării cruciadelor, contextul cultural era departe de a fi cel al lumii antice, dar prejudecăţile aveau încă o importanţă deosebită. Ele reprezentau antiteza idealului cavaleresc în dezvoltare, definit printr-un concept de onoare, bazat pe diferite calităţi, între care curajul, loialitatea, virilitatea, or acest ideal a rămas o caracteristică constantă a cruciadei. Onoarea cavalerului cruciat era înainte de toate cea a războinicului, dar şi de nobleţe, chiar dacă cavalerul secolului al XII-lea nu era neapărat un aristocrat. Altfel spus, onoarea cavalerului era măsurată prin performanţele sale militare, conduită şi merite, dar bazată şi pe rangul social, bogăţii şi

sângele său ales. Această onoare era cu siguranţă idealizată, dar reprezenta un model de urmat pentru seniorii care doreau să se distingă în timpul cruciadelor. De aceea, era de la sine înţeles că pentru cruciat ruşinea şi dezonoarea erau asociate cu laşitatea şi cu trădarea, ceea ce până la urmă corespundea cu imaginea grecului perfid şi efeminat prezent în cronicile acestei perioade.

Această reprezentare era cu atât mai aparentă cu cât împăratul bizantin, prin care cruciaţii aveau o percepţie generalistă despre bizantini, favoriza un concept de onoare diferit. Contrară onoarei de sorginte germanică, cea bizantină punea accentul pe onoarea intelectuală şi ierarhică, şi nu pe cea războinică.[1] Cronicarii bizantini ai veacului al XII-lea considerau că era la fel de onorabil să înfrângi un duşman prin forţa înţelepciunii, fapt inacceptabil pentru cavalerii latini.[2] De asemenea, bizantinii privilegiau onoarea aristocratică, în care meritul unei persoane era măsurat în funcţie de statutul social sau de abilitatea cu care avansa în rangurile administrative ale imperiului, ceea ce diminua din importanţa curajului războinicului în faptele sale de arme. Pentru cavaleri actul militar era primordial, în timp ce bizantinii valorizau ingeniozitatea sau strategia persoanei, care se distingea pe plan social. Într-un cuvânt, bizantinii nu răspundeau modelului cavaleresc valorizat de cruciaţi, de aceea erau

[1] Conceptul de onoare în Bizanţ a fost puţin abordat, noţiunea fiind absentă în literatura bizantină. Paul MAGDALINO abordează tema în „Honour Among Romaioi: the Framework of Social Values in the World of Digenes Akrites and Kekaumenos", în *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium*, Aldershot, Variorum Reprints, 1991, III, pp.183-184.

[2] Ana Comnena, *Alexiada* XV, *III, 2* sau Ioan Kinamos, *Chronique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1972, IV, 13, p. 116.

foarte critici la adresa fraţilor lor creştini, atât de diferiţi prin propria cultură. Acest contrast cultural între bizantini şi latini, bazat pe nuanţe incompatibile de onoare, era evidenţiat de contextul ceremonialului bizantin, bogat în informaţie culturală, un reflex al ideologiei imperiale bizantine.[1] Interesul poate fi decupat din faptul că regii şi seniorii cruciadelor au participat adesea la ceremonialul bizantin în timpul călătoriilor la Constantinopol. Conform ideologiei imperiale bizantine, orice întâlnire diplomatică cu împăratul bizantin trebuia să aibă loc în cadrul unei ceremonii, or simbolismul complex al unui astfel de moment nu avea echivalent în Europa secolelor al XI-lea-al XII-lea, impresionant şi exagerat în viziunea cruciaţilor. Acest ceremonial impresiona imaginarul latinilor şi corespundea viziunii lor despre o lume orientală exotică, bogată şi încântătoare. Acelaşi ceremonial confirma ideea latină despre bizantinii perfizi, un astfel de moment fiind exprimarea fizică a lipsei de onoare şi moravuri îndoielnice ale acestora. În plus, curtea imperială bizantină era ilustrarea ideală pentru o astfel de percepţie: eunuci, veşminte ample, bogăţie şi rafinament excesiv.

Principalii cronicari latini ai primelor patru cruciade au fost: anonimul pentru *Gesta francorum*, Raymond d'Aguilers, Pierre Tudebode, Foucher de Chartres, Guibert de Nogent, Orderic Vitalis, Raoul de Caen, Albert d'Aix, Odon de Deuil, Otto de Freising, Guillaume de Tyr şi continuatorii săi, Roger de Hoveden, Benjamin de Tudèle, Robert de Clari şi Geoffroy de Villehardouin. Pentru aceeaşi perioadă, avem cronicarii bizantini: Ana Comnena, Ioan Kinamos şi Nichita Choniates. Aceştia

[1] G. Dagron, *Empereur et prêtre: étude sur le césaropapisme byzantin*, Gallimard, Paris, 1996, 435 p.

reprezintă corpusul cel mai important şi diversificat: ei expun adesea puncte de vedere diferite, în funcţie de originea cronicarului, de raporturile sale cu evenimentele prezentate, de misiunea sau rolul în cruciadă. Chiar dacă cronicarul este cleric sau laic, european sau nativ în statele latine din Orient, toţi au avut o caracteristică: fidelitatea faţă de modelul cavaleresc al secolului al XII-lea. Cronicarii bisericeşti au avut tendinţa includerii în descrierile lor a unor teme religioase, dar provenienţa lor din marile familii nobile ale Europei îi făcea să împartă aceleaşi idealuri cu cronicarii laici. În cazul cronicarilor partizani, care se limitau adesea la prezentarea exclusivă a unui senior, observăm tendinţa de a se conforma totuşi modelului războinicului occidental în reprezentarea ceremonialului bizantin. Toţi au fost influenţaţi de modelele antice, defavorabile grecilor şi popularizate în secolul al XII-lea prin intermediul propagandei normande.[1]

Odon de Deuil (m.1162), capelanul regelui Ludovic al VI-lea în timpul cruciadei a II-a, şi Guillaume de Tyr (1130-1185), arhiepiscop al aceluiaşi oraş şi trimis de două ori la bizantini în numele regelui Ierusalimului, spre deosebire de alţi cronicari au fost martori oculari ai ceremonialului bizantin şi ne prezintă descrieri complete şi detaliate. Descrierile sunt dificile pentru că în secolul al X-lea bizantinii au codificat ceremonialul imperial într-o culegere compilată de Constantin al VII-lea Porfirogenetul.[2] Împăratul, ca reprezentant al lui Dum-

[1] Cronicarii cruciadelor erau consecvenţi cunoştinţelor tradiţionale, servindu-se de stereotipii antice sau biblice în prezentarea popoarelor orientale.

[2] Constantin VII Porphirogenete, *Le livre des cérémonies*, Paris, Les Belles Lettres, 1939, 4 tomes; N. Oikonomides, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris, 1972.

nezeu pe pământ, suveran suprem, făcea parte din acest ceremonial, impus atât supuşilor, cât şi străinilor. În orice caz, bizantinii nu făceau distincţie între diplomaţie şi ceremonial. Pentru menţinerea frontierelor împotriva agresiunilor, bizantinii au dezvoltat strategii diplomatice complexe. Printre acestea amintim: stabilirea de informatori secreţi în străinătate, informarea şi dezinformarea fiind importante în anihilarea unui eventual duşman al imperiului; politica divizării şi cuceririi aplicată suveranilor, care ameninţau frontierele bizantine, înainte de a evita orice formă de alianţă împotriva imperiului; intimidarea duşmanilor nu sub forma armată, ci prin splendoarea şi fastul imperial. Astfel, ceremonialul avea, ca principal obiectiv, darul de a impresiona pe cei care participau la el.[1]

Cruciaţii nu făceau excepţie şi au constituit şi ei obiectul unor astfel de strategii. Guillaume de Tyr, care ne oferă o descriere a primirii regelui Ierusalimului Amaury I de către împăratul Manuel I Comnenul în 1171, nu ezită să sublinieze splendoarea palatului sau eleganţa ceremonialului bizantin. El păstrează însă discreţia în privinţa detaliilor care puteau fi umilitoare pentru rege[2]. Alţi cronicari nu au fost atât de subtili, considerând ceremonialul în mod deschis ca fiind arogant, ipocrit şi

[1] J. Shepherd, S. Franklin, *Byzantine Diplomacy: Papers from the Twenty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Aldershot, Variorum, 1992; J. Shepherd, „Information, Desinformation and Delay in Byzantine Diplomacy", în *Byzantinische Forschungen*, 10, 1985, pp. 233-293; D. Obolensky, „The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy", în *Actes du XIIe Congrès International d'Etudes Byzantines*, Belgrade, 1963, pp. 45-61.

[2] Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon, ed.* R.B.C. Huygens, Turnhout, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1986, XX, 22-23, pp. 940-945.

prea rafinat. În orice caz, politica diplomatică bizantină nu concorda cu valorile cavalereşti ale cruciaţilor.

Orientul reprezenta o utopie de rafinament şi bogăţie, suscitând imaginarul popular, dorinţa pentru un lux nedefinit. Aşezat la frontierele Europei medievale, Bizanţul reprezenta un pod de legătură, aproape ireal, spre lumea barbară a Asiei exotice şi misterioase. Capitala Constantinopolului deţinea cele mai mari bogăţii ale creştinătăţii, cu palate somptuoase şi cele mai mari biserici din lume. De asemenea cruciaţii au fost atraşi de splendoarea curţii bizantine, cu recepţii fastuoase, cronicarii latini amintind faptul că regii şi seniorii erau primiţi „onorabil" de bizantini.[1] Termenul făcea referire la onoarea manifestată faţă de notabilităţile venite din Apus, dar în sensul onoarei cavalereşti şi nobiliare, măsurată după prestigiul şi rangul unei persoane.

Étienne de Blois, unul dintre puţinii seniori ai primei cruciade, care s-a arătat favorabil faţă de împăratul Alexie I Comnenul, descria, într-o scrisoare adresată soţiei sale, Adela de Normandia, în 1097, onoarea cu care a fost primit: „Cu mare bucurie, prin voia lui Dumnezeu, am ajuns la Constantinopol. Împăratul m-a primit foarte bine, cu demnitate şi onoare, ca şi cum aş fi fost fi-

[1] Albert d' Aix, „Historia Hierosolimitana", în *Recueil des Historiens des croisades-Historiens Occidentaux (tome 4),* Paris, Les Belles-Lettres, 1879, VIII, 26, p. 575; Pierre Tudebode, „Historia de Hierosolymintano Itinere", în *Recueil des Historiens des croisades-Historiens Occidentaux (tome 3)*, Paris, Les Belles-Lettres, 1866, II, 2, p. 18; Raymond d'Aguilers, *Le „Liber" de Raymond d'Aguilers (Historia Francorum qui Caperunt Iherusalem)*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1969, II, p. 41; Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi...*, II, 19, p. 186; Orderic Vitalis, *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, ed. M. Chibnall, Oxford, Clarendon Press, 1978, IX, 14, p. 143 şi X, 12, p. 277; Geoffroy de Villehardouin, *Cucerirea Constantinopolului,* trad. Tatiana Ana Fluieraru, ed. Limes, Cluj, 2002, p. 92.

ul său, şi mi-a oferit cadouri somptuoase. Nu a existat în rândul armatei lui Dumnezeu nici duce, nici conte, nici un alt puternic personaj care să se fi bucurat de atâta apreciere ca mine. În realitate, draga mea, Alteţa sa imperială m-a rugat adesea şi mi-a cerut unul dintre fiii noştri. El mi-a promis multe lucruri şi onoruri în cazul în care i-l vom încredinţa. Te asigur că nu sunt doi bărbaţi ca el pe pământ. De fapt, el îi încarcă cu multe cadouri pe prinţii noştri, răsplăteşte cu daruri pe soldaţi, întreţine pe soldaţi cu bogăţiile sale."[1] Mărturia acestui Étienne de Bois reprezintă însă o excepţie. Marea majoritate a cronicarilor recunoşteau că seniorii occidentali au fost primiţi cu onoruri, dar preţul era încă o dată perfidia greacă. Încă de la sosirea lor pe teritoriul bizantin, trupele cruciate au avut mai multe acroşaje cu soldaţii lui Alexie I, atitudine surprinzătoare în contextul în care se aflau pe un teritoriu creştin. Ceea ce provoca şi mai multă indignare era că împăratul trimitea seniorilor scrisori de prietenie, chiar de dragoste filială, în momentele în care erau atacaţi de mercenarii săi.[2] De aceea, mulţi credeau că bizantinii puneau în aplicare o anume strategie ascunsă sub faţada aurită şi exagerată a ceremonialului şi cadourilor abundente.

Mai întâi, se punea problema sincerităţii gesturilor şi cuvintelor împăratului. Ana Comnena ne spune că tatăl

[1] Étienne de Blois, „Lettre d'Étienne, comte de Blois, à Adèle de Normandie, sa femme", în G. Brunel, *Sources d'histoire médiévale, IXe s.-milieu XIVe s.*, Paris, Larousse, 1992, pp. 374-375.

[2] Raymond d'Aguilers, I, p. 38. De fapt Alexie îi bănuia pe cruciaţi că aveau intenţia de a cuceri Constantinopolul. De aceea, armata bizantină primise ordinul de escortare a mulţimii de pelerini spre capitală şi în caz de nevoie să ia măsurile ce se impuneau situaţiilor neprevăzute. Ana Comnena, *op. cit.*, X, IX, 1, p. 99.

ei, împăratul Alexie, încerca să rezolve conflictele mai mult cu ajutorul cuvintelor decât prin forţa armelor, dar Odon de Deuil considera această metodă ca fiind o caracteristică a bizantinilor de care ar fi mai bine să te fereşti.[1] În realitate, latinii considerau că onoarea unei persoane se poate evidenţia mai mult prin fapte decât prin cuvinte. De aceea elocinţa bizantină părea inutilă, disimulatoare de intenţii ascunse, un exemplu de linguşire exagerată fiind cel al trimişilor împăratului Manuel I Comnenul (1143-1180) faţă de Ludovic al VII-lea al Franţei. Adulările repetate jenau în aşa măsură pe regele francez, încât episcopii latini, prezenţi la întâlnire, au sugerat să revină la subiect şi să treacă la fapte.[2] De asemenea, conform ideologiei imperiale bizantine, împăratul era, din punct de vedere ierarhic, superior celorlalţi suverani, deci pentru atingerea propriilor interese puteau fi folosite orice mijloace. În această optică, un superior nu este obligat să spună adevărul unei persoane inferioare, aşa cum un părinte poate ascunde, atunci când circumstanţele o cer, un adevăr de propriul copil.

În timpul celei de a IV-a cruciade, Geoffroy de Villehardouin considera că tânărul Alexie al IV-lea Anghel, pe care cruciaţii îl ajutaseră să revină pe tron, nu şi-a ținut promisiunile, din orgoliul autorităţii sale imperiale: „Împăratul, care îşi văzuse treburile tare bine rânduite şi credea că se poate lipsi de ei, s-a semețit faţă de baroni şi faţă de cei care îi făcuseră atâta bine şi nu s-a mai dus să-i vadă la ei în tabără, după cum avea obiceiul. Şi

[1] Ana Comnena, *op. cit.*, I, II, 2, p. 14; Odon de Deuil, *De profectione Ludovici VII in Orientem*, ed. şi trad. V.G. Berry, New York, Columbia University Press, 1948, II, p. 27.

[2] Odon de Deuil, *op. cit.*, p. 27.

ei i-au trimis vorbă şi l-au rugat să le plătească din datoria ce-o avea să le-o dea, după cum se învoiseră. Iar el i-a tot amânat şi le dădea din când în când câte ceva, nu mare lucru, iar la urmă nu mai plătea deloc."[1] În urma unei astfel de legitimări a minciunii, nu este de mirare cum anumite ritualuri bizantine, manifestate poate din bună credinţă, erau puse sub semnul îndoielii de către seniorii cruciaţi.

Un alt exemplu în acest sens este cel al sărutării păcii de la începutul oricărei întâlniri, o tradiţie medievală, cunoscută atât la greci, cât şi la latini, simbolizând un gest de salut, de introducere în atmosfera binevoitoare şi sinceră a discuţiilor ce urmau să aibă loc.[2] Acelaşi lucru era şi în cazul „adopţiilor" făcute de Alexie seniorilor participanţi la prima cruciadă, o practică care avea drept obiectiv includerea suveranilor străini în ierarhia imperială. Fără să înţeleagă simbolismul politicii disimulate în această practică, cronicarii latini îşi puneau o serie de întrebări, cu referire în special asupra sincerităţii dragostei filiale exprimată de împărat prin aceste gesturi.[3]

Prin mărturiile cronicarilor, latinii considerau ceremonialul bizantin plin de aroganţă, atitudinea compromiţând mândria şi aroganţa seniorilor. În timpul primei cruciade, Alexie a pretins din partea acestora un jurământ

[1] Geoffroy de Villehardouin, *op. cit., 208,* p. 102.

[2] În Europa medievală, schimbul de săruturi era inclus în cadrul ritualului de omagiu vasalic din secolele al XII-lea-al XIII-lea. Vezi mai multe la Yannick Carre, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge: rites, symboles, mentalités, à travers les images, XIe-XVe siècles.* Paris, Le Léopard d'Or, 1992, pp. 104, 141, 198.

[3] Raoul de Caen, „Gesta Tancredi", în *Recueil des Historiens des croisades-Historiens Occidentaux (tome 3),* Paris, Les Belles-Lettres, 1866, X, p. 612.

de credinţă, care urma să aibă loc într-un context ceremonios. Atitudinea este denunţată de Guibert de Nogent: „Simplul fapt de a fi forţaţi să jurăm pentru aceşti greci, cei mai laşi oameni, este pentru noi o ruşine veşnică.”[1] În viziunea cavalerilor, a depune jurământ unor conducători fără onoare era dezonorant, de aceea Raoul de Caen îl critică pe Bohemond, care depune jurământ faţă de împăratul bizantin, în timp ce el îl laudă pe Tancred, care a reuşit să evite perfidia imperială traversând în viteză Bosforul. Răspunzând la aceste acuzaţii, seniorii primei cruciade se apărau argumentând că gestul lor era unul de conjunctură, impus de situaţii particulare.[2]

Ceremonialul în sine putea fi umilitor pentru cruciaţi, în special cel al prosternării, precum şi alte gesturi de supunere, care trebuiau împlinite în prezenţa împăratului.[3] Tradiţia supunerii exista şi în Apus, dar modul prin care era onorat Alexie părea latinilor mult exagerat, cele trei îngenuncheri cu aplecarea capului până la pământ fiind un fapt degradant în viziunea lor. Această umilinţă era uneori accentuată, exemplul principelui Antiohiei Renaud de Châtillon primit de Manuel I Comnenul în 1159, fiind subliniat de către Guillaume de Tyr. Renaud

[1] Guibert de Nogent, „Gesta Dei per Francos”, în *Recueil des Historiens des croisades-Historiens Occidentaux (tome 4),* Paris, Les Belles-Lettres, 1879, II, 12, p. 146; Robert le Moine, „Historia Iherosolimitana”, în *Recueil des Historiens des croisades-Historiens Occidentaux (tome 3),* Paris, Les Belles-Lettres, 1866, II, 14, p. 746.

[2] Raoul de Caen, *op. cit.,* XI, pp. 612-613.

[3] Ritualul prosternării, numit şi *proskiynesis,* era respectat de toţi supuşii împăratului, chiar şi de cei mai înalţi demnitari ai imperiului. Ritualul putea conţine o simplă plecăciune sau chiar îngenunchere completă până la pământ, provocând mai ales suveranilor apuseni multă nedumerire. Vezi K. Ciggar, *Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962-1204: Cultural and Political Relations*, New York, 1996, pp. 54-55.

intrase în dizgraţia împăratului bizantin, care-l obligă să se supună unui ceremonial dezonorant: „În prezenţa tuturor legiunilor, este prezentat împăratului în picioarele goale, îmbrăcat cu o haină de lână cu mânecile scurte până la cot şi o frânghie strânsă în jurul gâtului. Purtând în mâini o sabie, el a îngenuncheat la picioarele sale până la pământ, unde a rămas atât de mult, încât toţi au fost dezgustaţi, iar gloria latinilor a fost ruşinată."[1]

Acest eveniment a fost o lovitură dură pentru orgoliul normanzilor şi al tuturor latinilor în general. Îmbrăcămintea lui Renaud era un indicator al acestei umilinţe: mai întâi principele era privat de lucrurile scumpe, pe care avea dreptul să le poarte conform statutului său, şi avea un veşmânt modest din lână. Apoi, el s-a apropiat de împărat cu capul, picioarele şi braţele goale până la coate, semn de supunere totală, pierdere a onoarei şi a mândriei. De altfel, pentru bizantini mânecile scurte erau percepute ca un semn de imoralitate, necurăţie şi simbol al umilinţei.[2] Semn de supunere totală faţă de împărat era şi frânghia din jurul gâtului. Acest eveniment nu ameliora cu nimic raporturile dintre bizantini şi latini, care s-au deteriorat considerabil în a doua jumătate a secolului al XII-lea.

Guillaume de Tyr ne relatează şi primirea din 1171 de către Manuel I Comnenul a lui Amaury I, regele Ierusa-

[1] Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi...*, XVIII, 23, p. 845. Chiar dacă Guillaume de Tyr nu a fost prezent la acest eveniment, informaţia preluând-o probabil de la un martor, exactitatea episodului este confirmată de Ioan Kinamos în I. Kinamos, *Chronique*, trad. J. Rosemblum, Paris, Les Belles-Lettres, 1972, IV, 18, p. 123.

[2] A.P. Kazhdan, A.W. Epstein, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelth Centuries*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 78.

limului, păstrând sub tăcere anumite detalii, care puteau compromite onoarea suveranului latin.[1] În momentul în care regele a fost invitat în sala de audienţe a palatului imperial, Guillaume explică cum nişte perdele grele cu forme impresionante ascundeau pe împărat. El este invitat singur, în spatele acestor draperii, în prezenţa lui Manuel, acest decor somptuos făcând parte din ceremonialul bizantin şi accentuând caracterul misterios imperial. Guillaume de Tyr atribuie gesturile, care au însoţit această primire, protocolului local, care prevedea că împăratul rămânea mereu aşezat în prezenţa supuşilor, iar draperiile aveau drept scop mascarea momentului şi prezervarea demnităţii imperiale. În orice caz, descrierea acestui ceremonial pare oarecum suspectă, pentru că ne duce cu gândul că Amaury ar fi fost primit în calitate de vasal al lui Manuel, or regele Ierusalimului venise la Manuel să ceară ajutor în confruntarea sa cu egiptenii, ţinând seama de situaţia precară în care se afla. De aceea, draperiile serveau mai degrabă să mascheze supunerea lui Amaury în faţa împăratului şi să nu aducă atingere autorităţii sale în faţa supuşilor care-l însoţeau. Arhi-

[1] Chiar dacă o omisiune într-o descriere nu este în sine o confirmare a subiectivităţii unui cronicar, Guillaume de Tyr are calitatea de a fi riguros şi bine informat în privinţa recepţiilor bizantine, chiar şi atunci când trece sub tăcere anumite detalii. Steven Runciman dezvoltă această teorie în articolul: „The Visit of King Amalric I to Constantinople in 1171", în *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem,* ed. Hans Eberhard Mayer, Benjamin Z. Kedar, and R.C. Smail, Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1982, pp. 153-158. Ceea ce cunoaştem despre ceremoniile bizantine din secolul al XII-lea corespunde descrierilor lui Guillaume de Tyr. Ceremonialul bizantin nu era static, fondul ritual, ideologia sau diplomaţia imperială erau înscrise într-un ansamblu neschimbat de secole, tratatul consacrat de Constantin al VII-lea acestui subiect putând servi cu o oarecare prudenţă şi pentru secolul al XII-lea.

episcopul Tyrului nu recunoaşte o astfel de interpretare.[1] După îndeplinirea formalităţilor protocolare, Guillaume de Tyr menţionează că Amaury a putut să se aşeze pe un tron mai mic decât cel al lui Manuel. Cronicarul ne lasă să înţelegem că protocolul bizantin prevedea că împăratul era aşezat la un nivel superior faţă de celelalte persoane din anturajul său.[2] Permisiunea acordată lui Amaury pare o onoare la adresa sa, în contrapartidă regele recunoscând superioritatea ierarhică a lui Manuel, iar statutul de vasal nu pare că-l deranjează.

În acelaşi context, un alt cronicar, Odon de Deuil, ne descrie într-o manieră asemănătoare cum Ludovic al VII-lea, în timpul celei de a doua cruciade, se poate aşeza în prezenţa lui Manuel cu ocazia unei întâlniri diplomatice. Odon nu ne spune însă dacă cele două scaune aveau aceeaşi înălţime. Ioan Kinamos este însă mai precis, spunând că la acea întâlnire regele avea un scaun obişnuit, iar împăratul un tron splendid, relatare ce corespunde mai bine ideologiei imperiale bizantine.[3]

Contrar predecesorilor, cronicarii celei de a IV-a cruciade ne prezintă o reprezentare diferită a ceremonialului bizantin. Geoffroy de Villehardouin, care a participat personal la întâlnirile cu noul împărat Alexie al IV-lea şi cu tatăl acestuia, Isaac al II-lea, nu remarcă

[1] Ioan Kinamos susţine că regele Ierusalimului acceptase suzeranitatea Bizanţului în schimbul unei asistenţe militare împotriva Egiptului. Vezi I. Kinamos, *op. cit.*, VI, 10, p. 181.

[2] Odon de Deuil aminteşte de această practică ciudată pentru franci, atunci când descrie o întâlnire între Ludovic al VII-lea al Franţei şi trimişii bizantini. În acel moment constantinopolitanii ar fi ezitat să se aşeze când regele i-a invitat, dar după mai multe insistenţe ar fi acceptat. Vezi Odon de Deuil, *op. cit.*, III, p. 59.

[3] Odon de Deuil, *op. cit.*, III, pp. 59-61. I. Kinamos, *op. cit.*, II, 17, p. 64.

atâta aroganţă; mai mult decât atât, cruciaţii par chiar prieteni apropiaţi ai noului împărat, unii stabilind relaţii amicale cu acesta. Probabil că percepţia era influenţată şi de tulburările politice din ultimele luni ale acelei perioade, care slăbiseră în mod evident autoritatea imperială. Familiaritatea cu împăratul a fost însă una temporară, pentru că, aşa cum putem observa din textul lui Villehardouin, Alexie nu se dezminte şi trece de la cordialitate la ostilitate afişată faţă de cei care şi-au riscat viaţa pentru el.[1]

Renumele Bizanţului în lumea medievală ţinea şi de calitatea cadourilor pe care împăratul le împărţea suveranilor străini şi care confirmau superioritatea sa.[2] Într-o altă viziune, cronicarii cruciadelor percepeau cadourile imperiale, distribuite într-un context ceremonial, drept o perfidie bizantină. Aceste „cadouri ale grecilor" erau de fapt un ecou al epopeii virgiliene şi al darului care a dus în final la cucerirea Troiei. Pentru cronicari, atât cuvintele, cât şi darurile bizantinilor nu puteau fi sincere, obiectivul fiind de fapt coruperea seniorilor cu opulenţa afişată, pentru ca aceştia să fie ulterior receptivi la soluţiile impuse de împărat.

Nu numai cruciaţii aveau reţineri la cadouri, dar şi ruşii în secolul al X-lea, temători faţă de o eventuală decepţie din partea basileului de la Constantinopol.[3] Indiferent ce-am spune, cadourile constituiau un element

[1] Geoffroy de Villehardouin, *op. cit.*, pp. 206-221, pp. 102-106.

[2] L. Brubaker, „Material Culture and the Myth of Byzantium, 750-950", în G. Arnaldi, G. Cavaillo, *Europa Medievale E Mundo Bizantino: Constatti effetivi e possibilità di studi comparati*, Roma, Nella Sede Dell'Istituto Palazzo Borromini, 1997, pp. 33-41.

[3] *Russian Primary Chronicle*, trad. S.H. Cross şi O.P. Sherbowitz-Wetzor, Cambridge (Massachusetts), p. 88.

important al succesului diplomaţiei bizantine de-a lungul secolelor. La sfârşitul fiecărei audienţe, când un acord era deja încheiat, obiceiul impunea oferirea de cadouri, renumite pentru calitatea şi frumuseţea lor. Fără intenţii necinstite, ele aveau darul mai degrabă să confirme supremaţia Bizanţului, dar încercau să-i asigure chiar şi pe potenţialii duşmani de prietenie. În această viziune, nu este de mirare că Alexie I a oferit cadouri seniorilor care i-au depus jurământ, cu atât mai mult cu cât bizantinii îi considerau pe franci având „mereu gura deschisă în faţa bogăţiilor".[1] De aceea, unii cronicari au considerat că lăcomia seniorilor i-a determinat să depună în timpul primei cruciade un jurământ dezonorant în faţa lui Alexie I. După toate acestea, a fi darnic reprezintă o virtute importantă, chiar şi pentru cavalerii şi aristocraţia europeană, deoarece bogăţia şi generozitatea unui suveran erau fundamentul puterii sale.[2] Cronicarilor le era însă teamă că totuşi lăcomia seniorilor le putea compromite discernământul şi onoarea. De aceea, cadourile şi ceremonialul trebuiau evitate. Godefroy de Bouillon, printre alţii, refuzase mai multe săptămâni să se întâlnească cu Alexie, pentru că, după Albert d'Aix, ducele ar fi dorit să se pună la adăpost de şiretlicurile bizantinilor, pentru a primi în siguranţă deplină ceea ce împăratul urma să-i ofere.[3] La rândul său, Guillaume de Tyr reia în cronica sa de două ori dictonul *timeo Dana-*

[1] Ana Comnena, *op. cit.*, X, V, 4, p. 84.

[2] G. Duby, *Féodalité*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 54-55.

[3] Albert remarcă faptul că toate cadourile pe care împăratul le oferea erau provizorii, acestea urmând să se întoarcă în vistieria imperială atunci când cruciaţii erau constrânşi să-şi procure hrană şi echipamentul necesar pentru drum. Vezi Albert d'Aix, *op. cit.*, II, 10, p. 306 şi 15, pp. 310-311.

os et ferentes, în timp ce Odon de Deuil afirmă că acest dicton era atât de cunoscut, încât şi oamenii de rând îl repetau.[1] În urma acestor câteva mărturii, ne putem da seama că în timpul cruciadelor reputaţia bizantinilor era stereotipală, îngheţată. Lipsa de bărbăţie a bizantinilor pusă pe seama moliciunii şi laşităţii era judecată în mod sever de cronicarii latini ai cruciadelor, cuvântul cel mai des folosit pentru o astfel de caracterizare fiind perfidia.[2] Între altele, bizantinii erau învinuiţi că evitau lupta corp la corp, o metodă obiectivă de măsurare a forţei fizice în viziunea cavalerilor apuseni, şi că foloseau arme nefireşti precum săgeata.[3] Fără calităţile războinice, atât de importante pentru cavaleri, era clar că onoarea bizantinilor era pusă sub semnul îndoielii.

De la aceste consideraţii, cu care cruciaţii caricaturizau pe bizantini, reieşea decadenţa morală şi culturală a civilizaţiei bizantine, o idee mai veche păstrată şi în secolul luminilor. Ea îşi avea deja originea în Antichitate, mai precis la romani, care considerau că Orientul, bastion al culturii elenistice, era o lume a moravurile decadente. După ei, orientalii erau slabi, plini de moleşeală din cauza luxului şi a trândăviei, pierzându-şi astfel vi-

---

[1] Guillaume de Tyr, *op. cit.,* XI, 6, p. 503 şi XX, 2, p. 345.

[2] J.C. Payen, „L'image du Grec dans la chronique normande: sur un passage de Raoul de Caen", în *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médieval*, Aix-en-Provence, ed. Jeanne Laffite, 1982, p. 273.

[3] *Gesta francorum*, 1, 3, p. 17; Raymond d'Aguilers, II, p. 39 şi IV, p. 37; Robert le Moine, II, 8, p. 743; Albert d'Aix, IV, 3, pp. 390-391. Un călător evreu explica că „grecii (bizantinii) angajau mercenari de peste tot, pe care-i numeau barbari, pentru război..., pentru că ei nu aveau gândul la războaie" Ei erau consideraţi ca nişte „femei care nu aveau forţa să-i oprească pe duşmani" Vezi Benjamin de Tudèle, extras din Haïm Harboun, „Récits de voyages hébraïques au Moyen Âge", în *Croiasades et pèlerinages récits, chroniques et voyages en Terre Sainte XIIe-XIVe siècle*, Paris, Robert Laffont, 1997, p. 1311.

rilitatea. În 363 d.Hr. împăratul Iulian Apostatul amintea că Antiohia era un oraş libertin, în care totul era permis.[1] Caracterizarea era reluată şi de cruciaţi, cu extinderea acum asupra modului de viaţă bizantin; luxul şi confortul conduc în general spre un trai facil, bizantinii pierzându-şi în aceste condiţii forţa şi valoarea.

Din toate aceste descrieri, la care se puteau adăuga şi altele, ne putem da seama că latinii prin intermediul cavalerilor cruciaţi preferau folosirea forţei, şi nu jocurile rafinate ale diplomaţiei, în care linguşeala şi răbdarea erau atuuri importante. În paralel, utopia bogăţiilor orientale a fost repede înlocuită, în viziunea cronicarilor latini, cu o realitate dură şi rece: ceremonialul era înşelător, disimulator al lipsei de curaj şi al virilităţii masculine. Percepţia aceasta emoţională a antrenat după sine reacţii, atitudini, care au avut un impact evident asupra relaţiilor bizantino-apusene din această perioadă. Cruciadele se vor succede una după cealaltă, vor fi şi nenumărate reproşuri bine ancorate în mentalitatea oamenilor. În realitate, Bizanţul avea de luptat împotriva a doi adversari: turcii şi latinii. Imperiul basileilor va ajunge de fapt al treilea partener în istoria cruciadelor şi va înţelege treptat că pericolul cel mai presant venea din Apus. Pericolul era triplu: politic, pentru că se manifes-

[1] Julien, *Oeuvres complètes*, ed. şi trad. C. Lacombrade, Paris, Les Belles-Lettres, 1964, tome 4, 14, p. 168 şi 22, p. 176. Această părere era însă împărtăşită în general de aristocraţia conservatoare romană, care considera plăcerile şi distracţiile orientale decadente şi avea dificultăţi în impunerea autorităţii sale asupra unei populaţii adesea volatile în marile oraşe din Orient. Vezi şi B. Isaac, „Orientals and Jews in the Historia Augusta: Fourth-Century Prejudice and Stereotypes", în *The Near Est under Roman Rule: Selected Papers*, Leiden, Brill, 1998, p. 273.

tase prin mai multe agresiuni militare, care culminaseră cu cele petrecute în 1204; economic, deoarece prezenţa latină făcuse din cel mai puternic imperiu mediteranean un fel de China, din care „diavolii străini" reţineau toate resursele; religios şi cultural, pentru că în ciuda barbariei manifestate în cursul asaltului din 1204 asupra unuia dintre cele mai importante oraşe creştine, de către alţi „fraţi" creştini, subzista un sentiment, încă puternic, atât în Orient, cât şi în Occident, de apartenenţă la o „comunitate de creştini" (*comunitas christianorum*), care avea un adversar comun: lumea musulmană. Din secolul al XI-lea şi până în secolul al XV-lea, Bizanţul şi Roma vor căuta fără întrerupere să reconstituie această comunitate, fără a reuşi să dea prea multă concreteţe iniţiativelor de acest gen. Este evident că majoritatea cruciaţilor nu au înţeles importanţa pe care bizantinii o acordau ceremonialului, ca manifestare a autorităţii imperiale. Cei câţiva seniori, care au preferat evitarea perfidiei ceremonialului, au fost obligaţi totuşi în anumite situaţii să se conformeze acestuia.[1] De asemenea, condiţiile geopolitice ale perioadei impuneau o anumită cooperare între cele două părţi. Pe termen lung, toate tensiunile diplomatice bazate pe disparităţile politice, culturale şi economice amintite, au pus în pericol spiri-

[1] Ana Comnena îl acuza pe Godefroy de Bouillon că a avut îndrăzneala să se aşeze pe tronul imperial în timpul unei audienţe la Alexie I. Întrebat pentru ce a făcut acest gest, el a răspuns că a dorit să pună în discuţie onoarea împăratului în raport cu cea a francilor (Ana Comnena, *op. cit.*, X, X, 6, pp. 107-108). La rândul lor, principii de Antiohia recunoşteau cu mare dificultate suzeranitatea Bizanţului, şi de aceea erau reticenţi faţă de ceremonial. Seniorii celei de-a patra cruciade l-au insultat de mai multe ori pe Alexie al IV-lea, lansându-i un ultimatum în prezenţa demnitarilor imperiali (Geoffroy de Villehardouin, *op. cit.*, 215-216, p. 104).

tul de frăţietate creştină dintre bizantini şi latini până la evenimentele din 1204. Reprezentarea ceremonialului bizantin nu constituie de fapt decât o parte a conflictului dintre cruciaţi şi bizantini, demonstrând antagonismele culturale ale celor două creştinătăţi, ambele cu speranţe şi pretenţii prea mari una de la cealaltă.

Cruciații în viziunea Anei Comnena

Raporturile dintre Orient și Occident au fost mult influențate de cruciade. De mai multe ori papalitatea a pierdut controlul asupra acestor campanii, chiar dacă războiul sfânt a fost finanțat, cu autorizarea papei, din fonduri colective. Expansiunea europeană în Palestina a prefigurat mișcările colonialiste ulterioare, iar schisma de la 1054 a început să fie resimțită de contemporani ca iremediabilă, odată cu mișcarea lansată de Urban al II-lea.[1]

[1] Amărăciunea și surprinderea s-au instalat pentru mai multă vreme în capitala imperiului. Eșecul negocierilor dintre latini și bizantini în încercarea de a se opune normanzilor a creat un sentiment general de iritare, ceea ce a împins în final papalitatea în brațele lor. Alianța dintre Roma și Robert Guiscard din 1059 este explicabilă prin conștientizarea caracterului vital al ajutorului militar, pe care Guiscard îl putea acorda papei; ca noi vasali ai papalității, normanzii au promis să sprijine colegiul cardinalilor în toate controversele viitoare, care aveau ca miză alegerea și consacrarea noului suveran pontif. Era evident că Roma avea nevoie de un aliat util și eficace, în special în lupta împotriva împăratului german, dar reglementarea acordului avea și alte rațiuni practice. Jurământul de vasalitate al lui Guiscard era considerat crucial, deoarece el consfințea păstrarea teritoriilor bizantine pe care le ocupaseră, ca centru al Bisericii Romane sau al papei. În urma acordului din 1059, Guiscard se autointitula „prin voia lui Dumnezeu și a Sfântului

Situaţia de insecuritate şi instabilitate căreia trebuia să-i facă faţă creştinismul ortodox a durat o lungă perioadă de timp a Evului Mediu, fenomen contrastant cu consolidarea internă a Occidentului creştin din aceeaşi perioadă. În multe zone ale Europei occidentale, ordinea şi bunăstarea au revenit înainte de 1050, stabilitatea fiind impusă şi de absenţa atacurilor externe. Apetitul militar occidental şi dinamismul său, de la sfârşitul secolului al X-lea, au fost de fapt rezultatul acestei noi stări de fapt. De aceea, contrastul cu creştinătatea orientală este frapant, agresiunile externe repetate conducând la modificarea în mai multe rânduri a geografiei lumii ortodoxe. Evoluţia istorică a Orientului este diferită de Occident, deoarece invaziile mongole, selgiucide sau otomane nu se mulţumeau cu agresiuni temporare, ci de multe ori agresorii rămâneau în teritoriile cucerite. Tot în acest sens şi cruciadele s-au dovedit dezastruoase, consecinţele lor strategice pe termen lung fiind mai degrabă legate de Imperiul Bizantin decât de turci sau arabi; rar au reprezentat adevărate ameninţări militare

---

Petru, duce de Apulia şi Calabria, şi prin ajutorul lor viitor duce de Sicilia". Teritoriile cucerite ulterior, Sicilia musulmană şi restul Italiei bizantine, au condus şi la punerea sub controlul papal, relativ repede, a bisericilor din acest spaţiu. Această atitudine a iritat în mod evident autorităţile bizantine, anatemele lansate de Roma în 1054 fiind blânde pe lângă noua atitudine. Cu susţinerea papei, normanzii au încheiat în 1071 cucerirea sudului Italiei. După căderea capitalei bizantine Bari, ei vor instaura blocada asupra Dyrrachiumului, planul fiind de pătrundere în teritoriul imperial al Balcanilor; Dyrrachium era poarta de intrare spre Constantinopol. Aceste iniţiative ale normanzilor au semănat izbitor cu prima cruciadă, pe care au şi anticipat-o. Ameninţarea crescândă a normanzilor deranja şi Patriarhatul, pentru că punea în pericol existenţa ritului bizantin în Calabria şi Apulia, unde se menţinea o populaţie ortodoxă considerabilă (normanzii au promis să consolideze supremaţia religioasă a latinilor în aceste teritorii cucerite de ei).

pentru Islam şi teritoriile sale. Destructurarea provocată de aceste invazii periodice a fost una dintre cauzele majore ale izolării seculare a creştinismului ortodox faţă de Europa. Ţinând seama de situaţia disperată, cauzată de incursiunile selgiucide în Anatolia orientală, ne putem da seama de ce conducerea de la Constanatinopol dorea să ajungă la un acord cu Occidentul la sfârşitul secolului al X-lea. După 1071, neutralitatea şi ajutorul material occidental erau cruciale. Orice negociere diplomatică şi bisericească a Bizanţului cu creştinătatea latină, după Mantzikert şi până la dispariţia Imperiului Bizantin din secolul al XV-lea, a fost determinată de cereri de ajutor de urgenţă. Iminenta ameninţare fizică şi ideologică reprezentată de invazia turcă conducea către o apropiere inevitabilă. Tot în această perioadă, împăraţii bizantini au început să se servească de unirea religioasă în schimbul ajutorului militar necesar.

Primele negocieri cu Apusul i-au avut drept protagonişti pe Mihail al VII-lea Ducas (1071-1078) şi papa Grigore al VII-lea, la puţin timp după Mantzikert. Necesitatea îndepărtării normanzilor era principalul obiectiv al împăratului. Pentru aceasta, era nevoie şi de un aranjament cu Robert Guiscard, care putea încetini sau opri avansarea turcă din Orient. În acest sens, Guiscard este convins să consimtă o alianţă matrimonială între fiica sa Elena şi moştenitorul tronului bizantin, Constantin. Contractul marital prevedea recunoaşterea de către împărat a cuceririlor bizantine ale lui Guiscard. Aceste planuri primesc şi aprobarea papală, perspectiva unei apropieri bisericeşti şi stabilirea în Orient a unui nou papism fiind luate în calcul, dar nici proiectul papei Grigore de

pregătire a unei cruciade papale în acest teritoriu nu trebuie neglijat. În final, nici un proiect nu se concretizează, pentru că în 1078 o revoltă îl elimină pe Mihail al VII-lea, iar succesorul acestuia, Nichifor al III-lea Botaniates, respinge tratatul cu normanzii. În aceste condiţii, papa Grigore excomunică pe noul împărat şi îşi dă acordul pentru campania normandă care viza Dyrrachium. Chiar şi Alexie I Comnenul, când urcă pe tron, este şi el excomunicat, modificările tactice care au intervenit, precum şi memoria papei Grigore fiind atacate în secolul următor de către autori bizantini, precum Ana Comnena, în lucrarea sa *Alexiada.*[1]

În paginile anterioare ale acestei cărţi, am putut vedea cum imperiul avea nevoie de ajutor militar, iar papa era dornic să dea curs cererii sale. În acest sens, prima cruciadă pornită la puţin timp după apelul papal de la Clermont ar fi putut fi o surpriză pentru Bizanţ. În plus, genul de asistenţă propus şi primit nu era asemănător cu cel gândit de Alexie. Chiar dacă în 1090 împăratul securizase şi restabilise frontierele Balcanilor, înfrângându-i pe normanzi cu ajutorul marinei veneţiene, situaţia din Orient rămânea în continuare delicată. În ciuda problemelor interne ale turcilor, pierderea unei părţi importante din Anatolia (sursă principală de colectare a impozitelor, de recrutare a soldaţilor şi a producţiei agricole) apare ca un dezastru de mare amploare. De asemenea, Ierusalimul cade în mâna turcilor, şi aceasta reprezenta o ameninţare pentru pelerinii veniţi în număr tot mai mare din Europa. Drumurile care duceau spre Ţara Sfântă erau tot mai nesigure, şi acest lucru era deja ştiut atunci

[1] Ana Comnena, *op. cit.*, I, 12, pp. 47-48.

când pelerinii reveneau la casele lor. Bizantinii nu căutau să recupereze Ierusalimul (în mâinile musulmanilor din secolul al VII-lea), dar restabilirea permanentă a autorităţii bizantine în Anatolia era o problemă urgentă. De aceea, Alexie se gândea mai degrabă la o ofensivă în Asia Mică, realizabilă cu cheltuieli mai mici şi cu un efectiv redus de mercenari. El a cerut în acest sens Apusului să-i dea un număr limitat de cavaleri (nu o armată independentă şi neguvernabilă), solicitare reînnoită contelui Robert de Flandra, când acesta s-a oprit la Constantinopol.[1] Cu aceeaşi cerere s-au prezentat şi ambasadorii bizantini la conciliul papal de la Plaisance (Piacenza), cu câteva luni înaintea apelului papal pentru prima cruciadă. În cele din urmă armata cruciată prost organizată şi indisciplinată, care va ajunge doi ani mai târziu în capitala bizantină, nu a corespuns dorinţei şi cererii împăratului.

Acest context istoric, atât de complex, este surprins de fiica lui Alexie, Ana Comnena, în lucrarea sa monografică *Alexiada*. Dezideratul cărţii este în cea mai mare parte realizat, iar ceea ce nu s-a putut împlini din visul scriitoarei poate fi pus mai mult pe seama unui sentimentalism justificat (monografia este consacrată activităţii tatălui său), care amplifică sau micşorează semnificaţia unor evenimente. Cu toate acestea, Ana Comnena are meritul că s-a străduit să fie cât mai exactă în afirmaţii, utilizând în acest sens un număr destul de bogat de izvoare. Deşi amintirile sale personale i-au fost de un real folos în prezentarea unor detalii găsite în paginile *Alexiadei*, se pare că pentru anii premergători naşterii sale a

[1] *Ibidem*, VII, 6, p. 105.

apelat la un martor ocular, precum şi la informaţiile furnizate de vechii funcţionari ai tatălui său ori de Alexie însuşi.[1] O mare parte a ştirilor, privind asediul oraşului Durazzo de către Guiscard, provin de la Gheorghe Paleologul, care a jucat un rol de seamă în desfăşurarea acestor evenimente. De asemenea şi descrierea intrării lui Alexie în Constantinopol, cu prilejul întronizării sale ca împărat, pare a fi furnizată de acelaşi Paleolog. Soţul ei, Nichifor Bryennios, i-a fost un excelent izvor, el fiind implicat în diverse evenimente precum asediul Constantinopolului de către Godefroy de Bouillon şi staţionarea lui Alexie la Filipopolis, din anul 1114. Pentru războiul dintre Alexie şi Robert Guiscard, Ana Comnena a folosit totuşi un martor ocular: Ioan de Bari, autorul unei *Cronici* latine, în prezent dispărută.

La aceste surse orale trebuie adăugate şi cele scrise, foarte probabil *memorii* sau *amintiri* redactate la sugestia Anei de foste personalităţi din anturajul împăratului. Nu lipsite de valoare au fost pentru Ana Comnena şi documentele furnizate de Arhivele Constantinopolului. Dintre acestea citām *crysobulul*, prin care regenţa i-a fost oferită Anei Dalassena (când împăratul era plecat să lupte împotriva lui Robert Guiscard), *corespondenţa* între Alexie şi locuitorii cetăţii Durazzo din anul 1091. Scriitoarea a folosit şi corespondenţa militară a tatălui său şi a generalilor, ilustrativă pentru aceasta fiind *Scrisoarea* lui Leon Kefalas asediat de Bohemond în Larissa, apoi pe cea a lui Alexie către Cantacuzino, pentru a-i ordona abandonarea Laodiceei în timpul expediţiei împotriva lui Bohemond (1105-1108).

[1] Ferdinand Chalandon, *Essai sur la règne d'Alexis I Comnène (1081-1118)*, Paris, 1900, p. 11.

Corespondenţa diplomatică întreţinută de tatăl său cu suveranii străini alcătuieşte o altă categorie de documente folosită de Ana Comnena.[1] În plus, Ana Comnena a întrebuinţat tratatele încheiate de tatăl său cu veneţienii şi pe cel semnat în septembrie 1108, între Bohemond şi Alexie I, printre cele mai importante documente păstrate de *Alexiada*. Nu i-au fost străine nici actele sinoadelor, care condamnau pe Leon de Calcedon, Italos şi Nilos, ca şi documentele prin care Alexie fonda un orfelinat şi a făcut diferite donaţii mănăstirilor. Toate informaţiile găsite în izvoarele menţionate, scriitoarea le-a adunat într-o operă unitară împărţită în 15 cărţi sau capitole, consacrată memoriei împăratului Alexie I Comnenul, un panegiric complet, plin de informaţii istorice şi de impresii personale preţioase.

În privinţa viziunii sale despre cruciaţi şi a contextului istoric care a condus la această întâlnire istorică dintre bizantini şi latini, găsim mai multe referinţe în cartea sa, şi anume: în cartea a III-a unde este prezentată venirea la conducerea imperiului a lui Alexie, din care aflăm detalii despre începutul războiului împotriva normanzilor, cu evenimente ce sunt continuate în cartea a IV-a, consacrată în întregime pregătirilor războiului împotriva lui Guiscard, împăratul bizantin apelând în acest sens la ajutorul veneţienilor. Din păcate, bizantinii sunt

[1] Cu prilejul războiului purtat cu Robert Guiscard, pe lângă scrisorile lui Alexie către Herman, către Grigore al VII-lea şi către împăratul Henric al IV-lea, cu referire la cruciada întâi, există o scrisoare a lui Hugues le Maine, către Alexie, pentru a-şi anunţa sosirea, scrisoarea lui Malek Şah, prin care-i oferea împăratului bizantin alianţa sa, cerându-i în schimb mâna uneia dintre fiicele sale pentru fiul său, la toate aceste documente Ana Comnena făcând apel în vederea alcătuirii lucrării sale.

învinşi în cele din urmă de Robert Guiscard în bătălia de la Dyrrachium. În cartea a V-a sunt amintite evenimentele dintre anii 1082 şi 1083, criza financiară a imperiului, cuceririle lui Guiscard, întoarcerea sa în Italia, victoriile lui Bohemond, iar cartea a VI-a conţine momentul respingerii normanzilor rămaşi în Balcani (1083), a doua expediţie a lui Guiscard (1085), urmând ca în cărţile a VII-a şi a VIII-a, pe lângă descrierea războiului cu pecenegii (1088-1091), culminând cu înfrângerea acestora la Lebunion şi luptele purtate de bizantini cu emirul turc Tzakas, să aflăm detalii despre jurământul de credinţă prestat de Robert de Flandra faţă de Alexie. În cartea a X-a sunt trecute în revistă evenimentele din anii 1095, 1096, 1097, sosirea şi staţionarea în faţa capitalei a cruciaţilor, cartea a XI-a punând accentul pe cucerirea Niceei şi ajungerea cruciaţilor până la Ierusalim, cuceririle lui Alexie din Asia Mică din 1097, raporturile sale cu cruciaţii până în 1104, alianţa sa cu contele de Toulouse şi începutul ostilităţilor dintre Bohemond şi bizantini. Deşi unele evenimente nu sunt prezentate cronologic, ele sunt grupate în jurul personajelor principale: contele de Toulouse sau Bohemond. Cartea a XII-a menţionează pregătirile pentru războiul cu Bohemond. În sfârşit în ultimele cărţi, a XIII-a şi a XIV-a, este descris războiul dintre Alexie şi principele Antiohiei, încheiat cu tratatul de pace din septembrie 1108, cu referiri şi la raporturile lui Alexie cu statele latine şi Orient.

Încă de la început, Ana Comnena surprinde îngrijorarea tatălui ei faţă de mulţimea cruciaţilor, care se răspândeau în imperiu şi ai căror conducători aveau un singur vis: detronarea basileului. Situaţia grea în care se afla îl

obliga pe Alexie să facă uz de diplomaţie, prin metoda deja cunoscută în Bizanţ: atribuirea de demnităţi onorifice. De asemenea, francii aveau des cereri, împăratul primindu-i şi dând dovadă de multă înţelegere faţă de toţi aceşti cavaleri veniţi din Apus, cu pretenţii nemăsurate, violenţi şi plini de cupiditate. Ei nu aveau respect pentru cel în faţa cărora se prezentau, ţinându-l de vorbă ore în şir, în fiecare zi: „[...] Împăratul a fost atunci copleşit de un ocean nemărginit de griji, căci înţelesese de multă vreme că aceştia visau la imperiul romeilor; când a văzut că mulţimea lor întrecea numărul grăunţelor de nisip şi al stelelor, în vreme ce pentru a egala numai o mică parte din forţele lor nu ajungeau toate trupele, chiar dacă ar fi putut fi adunate laolaltă, dar cu atât mai mult când cea mai mare parte dintre ele se aflau răspândite, unele veghind în văile Serbiei şi Dalmaţiei, altele apărând ţinuturile de la Dunăre împotriva invaziilor cumanilor şi dacilor, iar altele multe fiind ocupate cu întărirea Dyrrachiumului, pentru a nu fi luat iarăşi de celţi, trecând toate celelalte lucruri pe al doilea plan. A ţinut în frâu neamurile barbare care se agitau în taină de jur-împrejur fără să-şi arate duşmănia în plină zi, prin demnităţi şi daruri, stăvilind totodată în fel şi chip avântul celţilor, ca şi răzvrătirea supuşilor în care nu se încredea şi de care se îngrijea să se păzească cu iscusinţă în o mie de feluri, zădărnicindu-le comploturile."[1]

În acest text, Ana Comnena nu face altceva decât să accentueze câteva trăsături de caracter asupra cărora va reveni şi cu alte detalii pe parcursul cărţii sale. Între acestea putem aminti fragilitatea şi inconstanţa cru-

[1] Ana Comnena, *op. cit.*, XIV, 4, 3-8, pp. 272-273.

ciaţilor, care negau frecvent tratatele semnate anterior: „[...] Împăratul voia ca în felul acesta să fie alături de latini împotriva turcilor necredincioşi; dar cântărindu-şi planul şi înţelegând că nu se puteau compara trupele nenumărate ale francilor cu armata romeilor, cum ştia de mult că latinii sunt schimbători din fire, a renunţat la ceea ce-şi pusese în gând. Nu numai din acest motiv, dar şi pentru că prevedea nestatornicia şi lipsa de credinţă a oamenilor, care erau traşi dintr-o parte în alta, ca Euriposul, şi care erau gata să-şi vândă pentru un obol femeile şi copiii din dorinţa de câştig, împăratul şi-a părăsit acum planul. Totuşi, a socotit potrivit ca, chiar dacă nu se unea cu celţii, să nu-i lipsească de ajutor câtă vreme se afla alături de ei."[1] Alexie încă nu avusese răgaz să se odihnească câtuşi de puţin, când a auzit vestea neliniştitoare a apropierii unor mulţimi de armate france. Se temea de venirea lor, căci le cunoştea avântul de neînfrânat, sufletul nestatornic şi schimbător şi tot ce este în firea celţilor, cu urmările care se puteau aştepta, ştiind că ei stau întotdeauna cu gura deschisă în faţa bogăţiilor şi că la primul prilej pot fi văzuţi încălcând tratatele cu uşurinţă...[2] De exemplu Bohemond, după ce s-a revoltat autorităţii lui Alexie, în momentul în care acceptă pacea, trece de partea cealaltă dând dovadă de multă instabilitate, iar puţin mai târziu, în faţa condiţiilor puse de împărat, încearcă să rupă orice tratative: „Cum împăratul îi spunea acestea, precum şi altele multe, şi celălalt îl asculta, Bohemond, care era tot acelaşi şi nu se schimbase, i-a spus: «Nu pot să păstrez

[1] *Ibidem*, vol. II, XI, 2, 2, pp. 121-122.
[2] *Ibidem*, vol. II, X, 5, 4, p. 84.

o asemenea făgăduinţă» şi, cum împăratul îi punea noi condiţii, i-a cerut să se întoarcă la armata sa, aşa cum se înţelesese cu solii...”[1]

La rândul său, Balduin, rege al Ierusalimului, a eşuat în faţa Tyrului, pentru că nu a ştiut să fie perseverent şi să conducă până la capăt asediul: „Balduin şi-a dat seama că trebuia mai întâi să cucerească aceste linii de apărare şi apoi să ia cetatea; căci ele erau nişte creneluri în faţa Tyrului, împiedicând asedierea lui. Cu ajutorul maşinilor de război, el distrusese de-acum primul, şi al doilea cerc tocmai îl ataca pe al treilea. Dar, după ce a dărâmat crenelurile, a neglijat restul.”[2]

Latinii sunt foarte stăruitori şi merg până la capăt, această forţă de caracter fiind expresia propriei credinţe. Ei obţin de la bizantini permisiunea de a vizita bisericile din Niceea, unde prezenţa lor părea suspectă, de aceea şi aprobarea numai pentru grupuri mici. În jurul zidurilor Antiohiei îi putem observa mai bine pe cruciaţi în descrierea făcută de Ana Comnena. Astfel, ei erau nevoiţi să suporte foamea, dar aveau multă încredere şi speranţă, pentru că făcuseră o promisiune lui Dumnezeu şi doreau să se pocăiască pentru păcatele făcute. Efortul lor va fi încununat printr-o revelaţie avută, şi anume aceea că vor descoperi în curând suliţa cu care a fost împuns Mântuitorul Hristos. Lupta în care s-au angajat a fost însă una fără menajamente, iar credinţa nu a fost mereu însoţită şi de respectul cuvenit persoanei umane. „[...] Latinii slăbiţi în cea mai mare măsură de foame şi de asediu neîntrerupt s-au dus să-l caute pe Petru, episcopul

[1] *Ibidem*, vol. II, XIII, 11, 2, p. 238.
[2] *Ibidem*, vol. II, XIV, 2, 9, p. 202.

lor, care fusese odinioară bătut la Helenopolis, aşa cum a arătat istorisirea noastră mai înainte[1], şi i-au cerut sfatul. Acesta le-a răspuns: «Aţi făgăduit că vă veţi păstra curaţi până când veţi ajunge la Ierusalim, dar, după cum socot, v-aţi călcat promisiunea. De aceea Dumnezeu nu vă mai ajută acum la fel ca înainte. Trebuie, aşadar, să vă întoarceţi spre Domnul şi să vă plângeţi greşelile voastre în pânză de sac şi în cenuşă, dovedindu-vă credinţa cu lacrimi fierbinţi şi cu veghe petrecută în rugăciuni...» Ei i-au îndeplinit porunca, dar nu au găsit nimic; s-au întors descurajaţi şi l-au încunoştiinţat că nu au găsit ce căutau. Atunci, rugându-se mai fierbinte, i-a îndemnat să caute din nou, cu mai multă grijă. I-au ascultat iarăşi porunca şi, găsind ceea ce căutau, au alergat să i-l ducă lui Petru, cuprinşi de bucurie, dar şi de teamă[2]."

Între defectele latinilor, Ana Comnena menţionează şi iubirea de arginţi. Erau pasionaţi de bani, pentru care ar fi vândut tot ce le era mai scump, chiar şi soţiile şi copiii. „[...] Împăratul voia ca în felul acesta să fie alături de latini împotriva turcilor necredincioşi; dar, cântărindu-şi planul şi înţelegând că nu se puteau compara trupele nenumărate ale francilor cu armata romeilor, cum ştia de mult că latinii sunt schimbători din fire, a renunţat la ceea ce-şi pusese în gând. Nu numai din acest motiv, dar şi pentru că prevedea nestatornicia şi lipsa de credinţă a oamenilor, care erau traşi dintr-o par-

[1] Este vorba despre localitatea Bayburt de astăzi, la sud-est de Trapezunt, în Anatolia.

[2] Evenimentele sunt plasate între 10 şi 14 iunie 1098. În general izvoarele latine vorbesc despre lancea cu care un soldat a străpuns coasta lui Iisus. De asemenea, eroul principal al episodului nu este Petre Eremitul, ci un preot provensal pe nume Petru Barthelemy. Vezi *Alexiada*, XI, 6, 7, pp.139-140.

te în alta, ca Euriposul, şi care erau gata să-şi vândă pentru un obol femeile şi copiii din dorinţa de câştig, împăratul şi-a părăsit acum planul..."[1]

Alexiada ne oferă şi alte pasaje din care putem vedea clar invidia latinilor pentru bogăţiile de la curtea împăratului bizantin: Bohemond este extaziat la vederea în sala în care Alexie ţinea o parte a bogăţiilor[2], iar Tancred[3] nu vrea să depună jurământ împăratului decât în cortul aurit al acestuia[4].

[1] Ana Comnena, *op. cit.*, XI, 2, 2, p. 120.

[2] „Împăratul l-a chemat pe Bohemond şi i-a cerut să-i facă jurământul obişnuit la latini. Acesta, cunoscându-şi situaţia, ştia că nu se trage din strămoşi iluştri, că nu avea bani şi nici trupe şi că nu era urmat decât de un mic număr de celţi. Fiind pe de altă parte sperjur din fire, s-a supus cu grabă voinţei împăratului. După ce s-a făcut aceasta, împăratul a ales o sală a palatului şi a întins pe jos tot felul de lucruri... şi veşminte, monede de aur şi de argint şi lucruri de mai mică valoare; într-atât umpluse încăperea, încât nu se mai putea face un pas din pricina grămezilor de bogății. I-a poruncit unui slujitor, care trebuia să-i arate bogățiile lui Bohemond, să deschidă larg porțile, pe neaşteptate. Vederea acestor bogății l-a copleşit pe oaspete, care a strigat: «Dacă aş avea asemenea bogății, aş fi de mult stăpânul a nenumărate țări.» Celălalt îi răspunse: «Astăzi toate sunt ale tale, prin voia împăratului.» Bohemond a primit plin de bucurie şi, mulțumind, a plecat să se odihnească acolo unde coborâse...", *Alexiada*, X, 11, 5-6, pp. 111-112.

[3] Tancred era fiul marchizului Eud de Bon şi a surorii lui Bohemond, Emma. El îşi însoțea unchiul în cruciadă, deşi nu avea la vremea aceea mai mult de 20 de ani, având şi un rol important în armata cruciaților: locțiitor al comandantului, adică al lui Bohemond.

[4] „Nepotul lui Tancred, o fire liberă, continua să spună că el nu datora credință decât lui Bohemond şi că voia să i-o păstreze până la moarte. Silit de cei ce se aflau pe lângă el şi de rudele împăratului, prefăcându-se că se lasă rugat, spuse, cu ochii spre cortul în care se afla împăratul, în primele rânduri (căci acesta era de o asemenea mărime, cum nimeni nu mai văzuse vreodată): «Dacă vrei să mi-l dai plin cu bani, adăugând la aceştia ce ai dat tuturor conților, îți voi depune şi eu jurământul.» Dar Paleologul, plin de zel față de împărat, nu a putut răbda vorbele prefăcute ale lui Tancred şi l-a împins cu dispreţ. Celălalt, cu adevărat fără ruşine, s-a aruncat asupra lui; văzând aceasta, împăratul s-a ridicat din tronul său şi s-a aşezat între ei. La rândul său, Bohemond l-a ținut pe Tancred şi s-a străduit să-l potolească, spunându-i:

Apetitul pentru bani şi bogăţii al latinilor îi face şi orgolioşi, dând impresia că sunt dezinteresaţi şi refuză oferta împărtului: „[...] Bohemond, plin de bucurie şi mulţumind, a plecat să se odihnească acolo unde coborâse. Dar când i s-au adus bogăţiile, de unde la început fusese încântat, şi-a schimbat acum părerea spunând: «N-aş fi crezut niciodată că o să-mi vină o asemenea jignire din partea împăratului; luaţi darurile şi înapoiaţi-le celui ce v-a trimis!» Împăratul, cunoscând firea nestatornică a latinilor, i-a răspuns cu o vorbă populară: «Un lucru rău să se întoarcă la cel ce l-a făcut...» Când Bohemond aude răspunsul şi îl vede întorcându-se în grabă cu povara, îşi schimbă din nou părerea şi, după ce puţin mai înainte respinsese darurile, dovedindu-şi indignarea, le arată acum un chip surâzător, ca omul nesăţios, care se transformă într-o clipă. Căci, prin firea sa, acesta era un ticălos, schimbător după împrejurări, care-i întrecea în viclenie şi îndrăzneală pe toţi latinii care treceau pe atunci prin imperiu, pe cât de inferior le era în trupe şi bani; dar, dacă îi depăşea pe toţi prin măsura ticăloşiei sale, avea şi firea schimbătoare proprie latinilor. De aceea, după ce respinsese darurile, le primise acum cu cea mai mare plăcere."[1]

O atitudine asemănătoare are şi Petre Eremitul[2], mult prea încrezător în părerile sale, şi din orgoliu nu vrea să ac-

«Nu se cade să te porţi fără respect faţă de rudele împăratului.» Tancred, ruşinat de a se fi purtat ca un om beat faţă de Paleolog, lăsându-se convins de îndemnurile lui Bohemond şi ale altora, i-a făcut şi el jurământul", *Alexiada*, XI, 3, 2, p. 126.

[1] Ana Comnena, *op. cit.*, X, 11, 6, p. 112.

[2] Petre Eremitul este unul dintre cei mai de seamă predicatori ai primei cruciade. Ana Comnena îi atribuie un rol mai mare decât a avut în realitate, acela pe care i-l acordau legendele născute în jurul persoanei

cepte sfaturile împăratului Alexie. Pentru a se dezvinovăţi aruncă responsabilitatea pe umerii altora, care, spune el, „nu l-au ascultat" şi nu sunt decât nişte hoţi, nevrednici de cauza nobilă a cinstirii Sfântului Mormânt.[1]

Dispreţul cruciaţilor faţă de împărat este arătat încă de la început, Ana Comnena arătându-ne cum un conte franc a avut îndrăzneala să se aşeze pe tronul tatălui ei, greşeală de neiertat: „După ce s-au adunat cu toţii, şi împreună cu ei Godefroy, şi fiecare conte a jurat pe rând, un nobil a avut îndrăzneala să se aşeze pe tronul împăratului. Împăratul a răbdat aceasta fără să scoată o vorbă, cunoscând firea arogantă a latinilor. Dar contele Balduin[2] a înaintat şi, luându-l pe celălalt de mână, l-a făcut să se ridice, mustrându-l aspru: „Nu trebuie să te porţi astfel, i-a spus el, tocmai când vii să făgăduieşti supunere împăraţilor romeilor să-şi lase supuşii să se aşeze odată cu ei şi cei care au devenit vasalii majestăţii sale trebuie să respecte şi obiceiurile pământului." Celălalt nu i-a răspuns nimic lui Balduin, dar i-a aruncat o privire mânioasă împăratului şi, de-o parte, a murmurat

---

lui. Este binecunoscut faptul că prima cruciadă a fost proclamată de către papa Urban al II-lea la conciliul de la Clermont din 1095, când a lansat proiectul recuceririi Locurilor Sfinte. Petre Eremitul a ajuns la Constantinopol la 30 iulie 1096, dar nu a venit pe Marea Adriatică, ci pe uscat, prin Niş-Filipopolis-Adrianopol.

[1] „Ştiind ce a avut de îndurat Petros din partea turcilor, împăratul l-a sfătuit să aştepte să sosească şi ceilalţi conţi, dar acesta, fără să-l asculte, bizuindu-se pe mulţimea care îl întovărăşea, a făcut traversarea şi s-a aşezat cu tabăra în apropierea unei cetăţi mici, numită Helenopolis. Îl însoţeau cam 10000 de normanzi; aceştia s-au îndepărtat de grosul armatei şi au început să prade împrejurimile Niceei, purtându-se cu toţi cu cruzime neasemuită. Pe pruncii de la sânul mamelor, de pildă, îi mutilau sau îi trăgeau în ţeapă şi îi ardeau, iar pe oamenii în vârstă îi chinuiau în fel şi chip", *Alexiada*, X, 6, 1, p. 88.

[2] Fratele lui Godefroy de Bouillon.

pentru sine câteva cuvinte în limba lui. „Priviţi, le spuse celorlalţi, ce bădăran: el stă jos şi atâtea căpetenii dintre cele mai ilustre stau lângă el în picioare!”[1]

În paginile *Alexiadei* mai găsim şi alte pasaje care vorbesc despre aroganţa şi orgoliul cruciaţilor, care nu ascultau de sfaturile împăratului bizantin, având mult de suferit din această cauză: „Turcii încercaţi în războaie le-au luat-o înainte în toate aşezările şi au ars toate proviziile, apoi le-au ieşit în cale normanzilor şi i-au atacat cu străşnicie [...]. Dar bravul împărat, care îi sfătuise ce era mai potrivit, dar nu fusese ascultat, nu mai era acolo. Nu puteau decât să ceară sfatul lui Isanghelos şi Tzitas; i-au întrebat pe amândoi deodată dacă nu se afla prin apropiere vreun ţinut care să fie sub stăpânirea împăratului, unde să se poată duce [...]. Acestea au fost faptele vitejeşti săvârşite de turci în lupta împotriva normanzilor, iar Isanghelos şi Tzitas au ajuns în cetatea împărătească împreună cu câţiva cavaleri care mai rămăseseră în viaţă.”[2]

Atitudinea latinilor este justificată de către Bohemond, purtătorul de cuvânt al adversarilor lui Alexie. Nemulţumirile porneau de la faptul că împăratul nu-i ajutase pe cruciaţi cu o armată puternică. În momentul asediului Antiohiei, reprezentantul său, Tatikios, îi abandonează pe latini, şi astfel cruciaţii au considerat că au fost înşelaţi de forţele imperiale. Acestor acuzaţii Ana Comnena le răspunde că Alexie personal a oferit latinilor o armată numeroasă, dar atât el cât şi Tatikios au fost victimele unor rapoarte false.[3]

[1] Ana Comnena, *op. cit.*, X, 10, 6, pp. 107-108.

[2] *Ibidem*, XI, 8, 3-5, pp.148-149. Fragmentul se referă la un episod care a avut loc în toamna anului 1101.

[3] *Ibidem*, XI, 10-12, pp. 153-164.

Încă de la început Alexie I a avut unele îndoieli asupra sincerităţii latinilor, şi mai ales asupra bunelor intenţii ale cruciaţilor în privinţa eliberării Ierusalimului. Scopul era de altfel precizat şi parafat atât de cavalerii latini, cât şi de trimişii imperiali, prin tratatul din 1108: „Înţelegerea dinainte, pe care am încheiat-o cu puterea ta cea încununată de Dumnezeu, atunci când am venit ca străin în cetatea împărătească, împreună cu această mare armată de franci, care trecea din Europa în Asia pentru a elibera Ierusalimul, înţelegere care a fost încălcată mai târziu, după cele ce s-au petrecut pe neaşteptate, să nu mai fie păstrată de acum înainte şi să nu aibă urmări, fiind părăsită şi socotită fără valoare din pricina cursului întâmplărilor. Potrivit acestei prime înţelegeri[1], măria ta nu va mai avea nici un drept asupra mea, astfel că nici nu va lua vreo măsură potrivit celor hotărâte şi scrise în aceea. Căci, ridicându-mă împotriva puterii tale dată de Dumnezeu şi călcând înţelegerea noastră, în acelaşi timp au dispărut şi plângerile măriei tale împotriva mea. Dar acum, întorcându-mă cuprins de remuşcare ca un pescar rănit, venindu-mi în fire, şi cum lancea ta m-a făcut mai cu judecată, la amintirea înfrângerii mele şi a războaielor trecute, sunt hotărât să închei o altă înţelegere cu stăpânirea ta, ajungând prin aceasta om de încredere al sceptrului tău (vasal) şi, pentru a vorbi mai limpede şi mai clar, slujitorul şi supusul tău, după cum şi tu ai hotărât să mă iei sub protecţia ta şi vrei să mă faci om al tău de încredere."[2]

Cu siguranţă că majoritatea cruciaţilor ar fi dorit să ajungă să elibereze şi să se închine la Locurile Sfinte, dar

[1] Tratatul lui Alexie cu cruciaţii din 1096.
[2] Ana Comnena, *op. cit.*, II, XIII, 12, 1, pp. 239-240.

alţii erau stăpâniţi de sentimente ascunse, precum Bohemond şi prietenii săi, care sperau să cucerească Constantinopolul şi să înfiinţeze principate latine în Bizanţ: „[...] alţi ticăloşi, ca Bohemond mai ales şi tovarăşii săi, aveau în adâncul inimii un alt plan şi speranţa că, în trecere, vor putea cuceri chiar Cetatea cetăţilor, găsind acolo un izvor de bogăţii [...]."[1]

Acest ultim exemplu ne ajută să înţelegem mai bine sceptiscismul autoarei în privinţa intenţiilor cruciaţilor. Ea vedea tot felul de combinaţii machiavelice, şi de fapt avea dreptate mai ales atunci când vorbim de normanzi, duşmani tradiţionali ai Bizanţului. Faptele au confirmat astfel de temeri, adversarii de altădată se vor afla faţă în faţă pentru a se apăra sau a cuceri. Alexie mai avea ceva speranţe legate de faptul că aceşti cruciaţi erau creştini, de aceea este semnat şi tratatul din 1108 dintre împărat şi Bohemond, din păcate nerespectat până la capăt. Basileul a încercat mereu să evite un conflict direct cu cruciaţii, dând dovadă de răbdare faţă de conducătorii lor: „Mai întâi a poruncit ca nimeni să nu iasă în afara zidurilor împotriva latinilor, atât din pricină că era o zi sfântă (joia din Săptămâna Mare şi sfântă), ca şi dorinţa de a nu da loc unui măcel fratricid..."[2] Modul de gândire al împăratului este unul coerent, pentru că avea în faţa sa alţi creştini, veniţi în principiu cu un scop creştin şi cu care bizantinii aveau o legătură puternică de credinţă. Pentru moştenitorul unei tradiţii teocratice care făcea din suveranul bizantin „trimisul lui Dumnezeu pe pământ", singurul deţinător al adevărului dintre toţi creştinii, era

[1] *Ibidem*, vol. II, X, 5, 10, pp. 87-88.
[2] Ana Comnena, *op. cit.*, X, 9, 5, p. 101.

greu de admis, în secolele al XI-lea-al XII-lea, că teritorii care-i aparţinuseră puteau trece în mâinile unei mase informe venite din vest. Mai mult chiar, bizantinii îi considerau ca pe nişte barbari, pentru care creştinismul nu a reuşit să le schimbe moravurile brutale şi nici incultura iremediabilă. La acestea se adaugă şi reproşurile de ordin religios, care au culminat cu regretabilul eveniment din 1054. La rândul lor, normanzii, în acelaşi an în care turcii invadaseră Anatolia, smulseseră de la bizantini ultimele posesiuni italiene.

Toate acestea nu făceau decât să creeze în final o imagine ostilă despre cruciadă, când în loc să lupte împotriva turcilor, latinii sunt preocupaţi mai degrabă cu crearea propriilor principate la Constantinopol, Alexie nemaiavând în final încredere în sinceritatea lor. Cu toate acestea, împăratul bizantin va colabora cu cei din categoria aşa-zişilor „buni latini", precum Veneţia, care îl ajutase în lupta împotriva normanzilor, gest răsplătit prin scutirea de taxe vamale la ieşirea şi intrarea în imperiu. Şi în acest caz, pe termen mediu, constatarea va fi însă amară: în secolul următor comerţul latin nu va fi mai puţin periculos decât cruciaţii. Veneţiei i se vor alătura Pisa şi Genova, antrenând în final ruina burgheziei bizantine, perturbând diversele circuite de distribuţie prin exporturi abuzive, ameninţând populaţia, care se putea aproviziona, fără probleme, cu produse locale. În acest timp, cruciadele se vor succede una după cealaltă, vor fi nenumărate reproşuri bine ancorate în mentalitatea oamenilor, latinii fiind însă prezentaţi drept aliaţi ai imperiului, ajungând până în sferele înalte ale puterii. Aşa a ajuns Manuel I Comnenul (1143-1180), care con-

fiscase în 1171 bunurile veneţiene, să lase regenţa fiului celei de-a doua soţii, Maria de Antiohia, o normandă înconjurată la curte de numeroşi latini. Ea va fi şi cauza amintitului masacru împotriva latinilor de la Constantinopol din anul 1182, urmat de răspunsul similar al normanzilor sicilieni din 1185 împotriva Tesalonicului. Nu trebuie uitat nici anul 1190, când în timpul desfăşurării cruciadei a treia, Frederic Barbarossa este pe punctul de a ataca Constantinopolul. Intenţia lui s-a materializat ulterior, în 1204. Odată cu cucerirea Constantinopolului s-au pus bazele unui Imperiu Latin pe teritoriul Bizanţului, recucerirea făcându-se ulterior din punctele de rezistenţă greceşti deja amintite: Epirul şi Imperiul de la Niceea, acesta din urmă recuperând Constantinopolul în 1261.

Revenind la Alexie I Comnenul, putem spune că din paginile *Alexiadei* ne dăm seama că în raporturile sale cu latinii el a avut mai degrabă de suferit. Principalul reproş este limpede exprimat în scrisoarea adresată de Alexie lui Bohemond, după cucerirea Laodiceei.[1] În ciuda jurământului şi promisiunilor date de cruciaţi şi de către Bohemond, a fost încălcat cuvântul în momentul cuceririi Antiohiei şi Laodiceei: „Împăratul, aflând şi de ocuparea Laodiceei de către Tancred, i-a trimis lui Bohemond o scrisoare cu următorul cuprins: «Cunoşti jurământul şi făgăduielile pe care nu numai tu, ci şi ceilalţi le-aţi făcut imperiului romeilor. Dar acum tu, cel dintâi, ţi-ai călcat jurământul, păstrând Antiohia

[1] Cronologia schimbului de scrisori între Alexie şi Bohemond este una controversată, majoritatea fixând însă ca dată plauzibilă luna martie a anului 1099.

şi luând în stăpânirea ta mai multe locuri întărite, între care şi Laodiceea» [...]."[1]

În al doilea rând, el constată cu tristeţe că „după moartea lui Bohemond, Tancred a păstrat în mână Antiohia, pe care o socotea cu totul proprietatea lui", după care Ana Comnena continuă: „Luând-o de sub puterea împăratului, împăratul se gândea în acelaşi timp la jurămintele privitoare la această cetate, călcate de barbarii franci, la marile sume de bani pe care le cheltuise, la greutăţile nenumărate îndurate pentru a duce aceste mari armate ale Occidentului în Asia, având mereu de a face cu oameni foarte plini de ei şi fără respect, la numeroasele armate ale romeilor pe care le trimisese cu ei împotriva turcilor [...]."[2] După cum se ştie, rezultatul a fost cel anticipat într-un fel de Alexie: turcii au fost izgoniţi, iar normanzii le-au luat locul nu ca aliaţi pacifişti, ci ca nişte duşmani plini de intrigi, cu gândul mărturisit de a cuceri într-o zi Constantinopolul şi de a-l detrona pe împărat.

---

[1] Ana Comnena, *op. cit.*, XI, IX, 1, p. 150.
[2] *Ibidem*, XIV, II, 1-2, pp. 258-259.

Musulmani şi latini în perioada cruciadelor

În Evul Mediu, Islamul şi Creştinismul au intrat adesea în conflict, chiar dacă unii cercetători au demonstrat asemănările substanţiale care caracterizează cele două religii. Din păcate, ambele au aspirat de-a lungul istoriei la universalitate şi au încercat să se impună până la o încordare excesivă, chiar fanatică. Astăzi, o astfel de atitudine a scăzut ori s-a transferat spre alte opoziţii, pe fond tot religioase. Creştinii occidentali au adoptat faţă de Islam o atitudine conciliantă, înţelegătoare, care nu are însă echivalent de cealaltă parte. Severitatea vechilor antagonisme reapare din clipa în care citim cronicarii şi polemiştii Evului Mediu. Pornind de la vechea ură teologică şi chiar rasială, pe care alte lupte posterioare o vor face mai profundă şi mai aspră, ajungem, de-a lungul desfăşurării cruciadelor, să vedem *adversarul, duşmanul*, de cealaltă parte. De aceea, pentru o viziune istorică obiectivă, care urmăreşte puncte de vedere diverse, este bine să cunoaştem şi mentalităţile, idealurile, viziunea adversarilor cruciaţilor, prin intermediul

câtorva citate ale unor istorici şi cronicari arabi, cu nimic mai prejos decât cei apuseni, nici în cantitate, nici în calitate. Apusenii au consemnat propria lor versiune, cei invadaţi de cruciaţi pe a lor, care ne oferă o perspectivă neobişnuită, încă valabilă, asupra confruntării dintre Europa Occidentală creştină şi Orientul Mijlociu musulman.[1]

Atacul cruciaţilor împotriva Islamului a venit într-un moment critic al istoriei sale. Islamul cunoscuse deja ofensiva creştinilor, de-a lungul războaielor cronicizate cu Bizanţul, mai ales în secolul al X-lea, dar atacul masiv al Occidentului latin, cu scopul principal religios, a surprins societatea musulmană, divizată politic şi neputincioasă pe plan militar. Teritoriile erau fracţionate în emirate turceşti rivale, cu o dominaţie neclară a Egiptului fatimid asupra Palestinei. La Bagdad, califul abbasid se afla sub tutela sultanului turc, deci umbra marilor conducători precum al-Mansur şi al-Ma'mûn. Destul de târziu, în prima jumătate a secolului al XII-lea, rezistenţa musulmană se organizează şi sunt înregistrate primele victorii sub conducerea lui Zinki şi Nûr ad-Dîn. Dezamăgit de rezistenţa Damascului, Zinki reia cucerirea Edesei în 1144 şi distrugerea comitatului, primul dintre cele patru state creştine apărute după prima cruciadă. „În acel an (1144), se anunţa din nord că atabekul[2]

[1] O carte, ce merită citită pentru a avea o imagine completă despre cruciade, este cea a lui Amin Maalouf, *Cruciadele, văzute de arabi*, ed. Proiect, trad. de Marian Tiu, Bucureşti, 2007.

[2] Atabeg sau atabek provine din turcescul *ata* – părinte, tată şi *beg* – domn. El desemna pe tutorele unui principe minor, fiind cel care în realitate exercita puterea, ajungând chiar să întemeieze dinastii precum cea selgiucidă. Un alt exemplu este cel al atabegului de Mosul Zinki (1084-1146), care-şi întinde dominaţia de la Edesa la Alep şi îi în-

Imâd ad-Dîn a ridicat forţele împotriva oraşului Edesa, în ciuda puterii sale de rezistenţă, a obstacolelor ce se opuneau asediatorilor şi a apărării de care dispunea împotriva asediatorilor. Emirul atabek Imâd ad-Dîn urmărea de multă vreme acest oraş; el dorea să-l cucerească şi căuta să găsească ocazia; aceste gânduri îl frământau fără încetare, în taină, şi au fost păstrate în inimă până când a aflat că Jocelin, seniorul Edesei, era plecat cu elita armatei sale, nobilii săi cavaleri, din pricina unei probleme determinante şi pentru un motiv care-l îndepărtase, destin fixat de Dumnezeu! Când s-a asigurat de plecare, Zinki s-a îndreptat spre oraş, în fruntea unei armate numeroase, pentru a bloca şi asedia garnizoana. El a trimis mesaje turcomanilor pentru a-i chema în ajutor şi a îndeplini datoria războiului sfânt; un mare număr dintre ei au venit şi i s-au alăturat, aşa încât oraşul a fost încercuit din toate părţile, şi asediatorii au ridicat o barieră între cetate şi mijloacele de alimentare care puteau ajunge la ea; nici măcar păsările nu se puteau apropia, ferindu-se de precizia săgeţilor şi de vigilenţa asediatorilor [...]. Oraşul a fost atacat sâmbătă în zori, 26 jumada II (23 decembrie 1144). Învingătorii au început să adune prada, să omoare, să închidă, să jefuiască; spiritele s-au bucurat şi inimile s-au dilatat, atât erau de pline mâinile cu argint, obiecte, mobilier, cai şi prizonieri. După ce a oprit omorul şi jaful, atabekul Imâd ad-Dîn a refăcut zidurile distruse; el a numit pe cel care i s-a părut bun să conducă oraşul şi să-i apere interesele; el a încredinţat populaţia de buna administrare şi că va face

credinţează teritoriile fiului său Nûr ad-Dîn, care uneşte Damascul cu Egiptul.

tuturor dreptate; el a plecat apoi la Sarûj, unde fugiseră francii şi unde a preluat posesiunea. Nu a fost loc, nici fortăreaţă în această provincie care să nu fie supusă de el."[1] Practic, în noul context geopolitic, arabismul, ca forţă politică, trece în planul secund, dinastiile turceşti fiind cele care în mod exclusiv se manifestă pe câmpurile de luptă, mai ales că mediul cultural arab era deja turcizat. Odată cu intrarea în scenă a lui Zinki începea adevărata contrarofensivă musulmană.

Vocaţia războinică a tatălui lui Nûr ad-Dîn a fost surprinsă de un povestitor entuziast în persoana lui Ibn al-Athîr[2], fidel funcţionar şi istoriograf al dinastiei zenghide din Mesopotamia şi Siria. „Dacă Dumnezeu cel Atotputernic nu ar fi acordat musulmanilor privilegiul de a-l lăsa pe atabekul Zinki să cucerească Siria, francii ar fi luat-o în totalitate [...]. Dumnezeu, în marea Sa bunătate pentru musulmani, desemna la conducere pe Imâd ad-Dîn (Zinki), care a îndeplinit împotriva francilor faptele de vitejie pe care noi le-am povestit, dacă sunt plăcute lui Dumnezeu [...]. În acel an (1137), Zinki pleca din Homs şi asedia fortăreaţa Barîn (Mont-Ferrand pentru cruciaţi, între Tartûs şi Hama); era un castel foarte puternic, în apropiere de oraşul Hama; el aparţinea fran-

[1] Ibn al-Qalânisi la Francesco Gabrieli, *Chronique arabes des croisades, textes recueillis et présentés par Francesco Gabrielli traduits de l'italien par Viviana Pâques quatrième édition,* Actes Sud, Paris, 1996, pp. 74-76.

[2] Izz ad-Dîn ibn al-Athîr (1160-1233) este cel mai cunoscut dintre cei trei fraţi ai unei familii irakiene care s-au distins prin cultura arabo-musulmană. Lucarea sa principală este *Kâmil at-Tawârîkh (Istoria perfectă),* o prezentare vastă a lumii islamice conform legendei şi istoriei arabo-ebraice anterioară predicii lui Mahomed şi până la 1231. Pentru perioada cruciadelor, Ibn al-Athîr a fost un martor ocular, dar nu întotdeauna obiectiv.

cilor. El a început asaltul; francii au adunat infanteria şi cavaleria, şi au mers împreună, regi, conţi şi baroni, împotriva atabekului Zinki pentru a-l obliga să ridice asediul. Dar, fără să-şi modifice poziţia, el i-a aşteptat şi, din momentul sosirii, a început o luptă strânsă. După o puternică rezistenţă de ambele părţi, confruntarea s-a încheiat cu deruta francilor, pe care armata musulmană îi urmărea fără întrerupere. Regii lor (Fulk de Ierusalim şi baronii săi) s-au închis în cetate, şi musulmanii i-au blocat [...]. Preoţii şi călugării s-au răspândit de-a lungul Imperiului Bizantin, Regatului francilor şi Statelor creştine vecine, pentru a chema în ajutor armatele împotriva musulmanilor. Ei declarau că dacă Zinki cucerea cetatea Barîn împreună cu francii care se găseau înăuntru, el ajungea repede stăpânul teritoriilor lor, pentru că nu mai era nimeni să-i apere, şi musulmanii nu se gândeau decât să meargă spre Ierusalim [...]. În timpul asediului, Zinki a luat francilor Macarra şi Katfartâb. Populaţia care se găsea aici, ca şi cea din provinciile situate între ele, Alep şi Hama, ca şi cei din Barîn, toţi erau reduşi la cea mai cruntă mizerie, căci aceste locuri erau un permanent loc de conflict [...]. După victoria lui Zinki, oamenii respirau, ţara înflorea şi îşi regăsea prosperitatea: a fost într-adevăr o frumoasă victorie, iar cei care au văzut-o ştiu că spun adevărul."[1]

În 1154, şase ani după victorioasa rezistenţă a Damascului în faţa cruciaţilor, Nûr ad-Dîn, fiul lui Zinki, reuşea să pună în practică visul patern de a deveni stăpân al metropolei siriene. De aici sau din Alep, baza familială, el

[1] Ibn al-Athîr, la Francesco Gabrieli, *Chronique arabes des croisades...*, pp. 67-68.

a organizat lupta împotriva cruciaţilor, care a durat douăzeci de ani, cu urcuşuri şi coborâşuri, până la moartea sa în 1174. Înainte de dispariţia sa apăruse însă Saladin, altădată un ofiţer mediocru, care va încununa însă un secol de eforturi susţinute ale Islamului împotriva invadatorilor creştini. Victoria lui Nûr ad-Dîn asupra Damascului este consemnată de Ibn al-Qalânisi[1], iar portretul său este surprins de Ibn al-Athîr. Mai întâi despre victoria asupra Damascului cronicarul musulman consemnează: „Nûr ad-Dîn soseşte la cetate bine înarmat în ziua de 27 rabi (9 mai 1157) pentru a aduna şi pregăti armamentul şi a trimite trupele sale. El se gândea că va petrece câteva zile, după care se va reîntoarce rapid la soldaţii săi turcomani şi arabi concentraţi pentru războiul sfânt împotriva duşmanilor necredincioşi; şi Dumnezeu, dacă vrea, poate să-i înfrângă uşor şi să-i ruineze rapid [...]. Apoi, fără să mai întârzie, el s-a alăturat armatei victorioase, în ultima sâmbătă de Rabî I urmat de trupe neregulate, de voluntari, de teologi, de sufi (mistici ai islamului) şi de oameni pioşi. Dumnezeu Cel de Sus va încorona proiectele sale printr-o victorie strălucită; el va distruge pe necredincioşi, care erau rebeli, până la distrugerea totală; nu va rămânea nici o urmă, şi aceasta nu a fost dificil

---

[1] Ibn al-Qalânisi (1073-1160) a fost cel mai vechi istoric arab care a tratat despre cruciade în cronica sa intitulată *Dhail târich Dimashq (Urmare a istoriei Damascului).* Lucrarea ne-a parvenit fără partea de început, într-un singur manuscris, şi acoperă perioada cuprinsă între 974 şi 1160, anul morţii autorului. Ea consemnează evenimentele istoriei Mesopotamiei, dar mai ales din Siria şi Damasc, unde Ibn al-Qalânisi a ocupat funcţii administrative. Sunt relatate, prin experienţe directe, evenimente din timpul primei şi celei de-a doua cruciade, până la intrarea lui Nûr ad-Dîn în Damasc. Obiectivitatea generală a autorului, contemporan cu multe evenimente relatate, face ca această cronică să fie o sursă primordială pentru perioada de început a cruciadelor.

pentru Dumnezeu, Atotputernicul şi Atotcuprinzătorul [...]. Ei au sărbătorit cu laude aduse lui Dumnezeu victoria; ei au adresat urări sincere lui Nûr ad-Dîn, Regele Drept, apărătorul lor, lăudând virtuţile sale şi sărbătorind calităţile lui. Despre acest subiect ei au compus şi versuri: aşa a sosit ziua francilor, ziua în care au fost înecaţi de ruşinea captivităţii, de nenorocire şi înfrângere. Au fost conduşi în procesiune pe cămile, cu steagurile lor, în înjosire, în frică şi în zbucium [...]."[1]

La moartea sa, Ibn al-Athîr consemna: „În acel an (1174) a murit Nûr ad-Dîn Mahmûd ibn Zinki ibn Aq Sunqûr, domnul Siriei, al teritoriilor Mesopotamiei şi Egiptului, miercuri 11 shawwâl (15 mai), de o boală a gâtului [...]. Pentru lucrări de interes public el a construit zidurile oraşelor şi fortăreţelor Siriei, dintre care Damascul, Homs, Hama, Alep, Shaizar, Baalbek şi altele încă; el a edificat numeroase madrasse pentru hanefiţi şi shafiîţi[2]; el a ridicat Marea Moschee care îi poartă numele la Mosul, a întemeiat spitale, mănăstiri pentru dervişi în toate provinciile, a făcut donaţii pioase [...]. El onora şi stima doctorii şi oamenii religioşi; el se ridica la apariţia lor şi îi invita să se aşeze lângă el; era amabil cu ei, nu îi contrazicea şi întreţinea o corespondenţă manuscrisă. Avea o ţinută gravă şi maiestuoasă, în ciuda smereniei sale. Numeroase au fost virtuţile, multe calităţile pe care această lucrare nu îmi permite să le amintesc în amănunt."[3]

[1] Ibn al-Qalânisi, la Francesco Gabrieli, *Chronique arabes des croisades...*, pp. 90-94.

[2] Două dintre principalele şcoli sau sisteme juridice ale Islamului sunit; celelalte două sunt rituri malekit şi hanbalit.

[3] Ibn al-Athîr, la Francesco Gabrieli, *Chronique arabes des croisades...*, pp. 94-98.

Preluarea puterii de către Saladin[1] întrerupe şi continuă în acelaşi timp procesul. De origine kurdă, de limbă şi educaţie turco-arabă, apropiat credinţei musulmane, el a redat arabismului un nou prestigiu. Cel mai interesant portret al marelui apărător al Islamului este realizat de Bahâ'ad-Dîn, de la care vom reda câteva fragmente edificatoare: „Saladin avea o credinţă dreaptă, cu numele lui Dumnezeu adesea pe buze: el găsise această credinţă în analizarea probelor cu doctorii cei mai autorizaţi şi cei mai mari teologi, primind astfel competenţa necesară pentru a putea interveni cu oportunitate atunci când se discuta în prezenţa sa, fără a folosi vocabularul tehnic al savanţilor. Urmarea a fost o credinţă curată, purificată de orice urmă de erezie, fără a cădea în speculaţii care să ducă la greşeli teologice; această credinţă era dreaptă, conformă regulilor curate şi aprobate de cei mai mari doctori [...]. Îi plăcea să asculte fragmente din nobilul Coran [...]. Avea o profundă cinste pentru regulile de credinţă; el credea în învierea trupurilor, în recompensa pentru cei buni şi în pedepsirea celor răi [...]. El avea deplină încredere în Dumnezeu [...]. Se spune că Profetului aparţin cuvintele: «Dumnezeu iubeşte curajul, chiar dacă cineva omoară un şarpe.» Saladin era un om curajos, cu inima puternică, suflet curajos şi hotărât, cuteză-

[1] Numele arab este Salah ad-Dîn, dar latinizat devine Saladin. Cu privire la persoana şi lucrarea lui Saladin, primele informaţii provin de la apropiaţii săi, funcţionarii Imâd ad-Dîn şi Bahâ'ad-Dîn. Primul a alcătuit o lucrare a cuceririi Ierusalimului, care conţine de fapt evenimente petrecute până la moartea lui Saladin. Cel de-al doilea a redactat o biografie a eroilor, printre care îl aminteşte şi pe Saladin. Mai există şi o a treia sursă, lucrarea intitulată *Cartea celor două grădini*, autorul ei fiind Abû Shama. În aceasta este vorba despre mai multe compilaţii, care se suprapun cu fragmente de la Imâd ad-Dîn, Bahâ'ad-Dîn, Ibn al-Athîr, importantă pentru faptul că foloseşte izvoare primare.

tor în orice situaţie. L-am văzut luptând împotriva francilor cărora le veneau mereu ajutoare, ceea ce-l făcea să-i sporească forţa şi rezistenţa [...]. Nu am remarcat că s-a temut vreodată de vreun duşman numeros şi puternic; cu toate acestea el medita şi reflecta, era deschis pentru toate problemele şi pentru fiecare dintre ele lua măsurile necesare, fără furie [...]. De-a lungul bolilor sale, în împrejurări dificile, el rămânea pe câmpul de luptă... Dumnezeu Cel de Sus spune: «Dumnezeu îngrijeşte pe cine voieşte cu prisosinţă şi cu măsură, Dumnezeu doar ştie toate lucrurile» (Coran, XXIX, 62), texte în care se vorbeşte despre războiul sfânt. Pentru acest război Saladin era zelos [...]."[1] Aceste calităţi consemnate de Bahâ'ad-Dîn anticipează şi motivează până astăzi pe orice jihadist, care se referă la victoria obţinută la Hattin de contraofensiva musulmană condusă de Saladin, în 1187, împotriva cruciaţilor.

După această înfrângere, latinii au mai pierdut şi alte cetăţi, dar mai ales Ierusalimul, a cărui predare subliniază umanitatea şi echilibrul lui Saladin: „O bucurie deplină domnea după strălucita victorie şi pe toate buzele erau rugăciuni de mulţumire aduse lui Dumnezeu. Sultanul s-a aşezat pentru a primi felicitări şi i-a întâmpinat pe marii dregători şi emiri, sufi şi învăţaţi. El avea o atitudine modestă şi maiestuoasă în acelaşi timp. Faţa îi strălucea de fericire; speranţa i-a fost împlinită şi gloria victoriei obţinută; uşa era deschisă, bunăvoinţa oferită; accesul era liber; cuvintele sale ascultate, activitatea prosperă, faţa strălucitoare, mirosul plăcut; afecţiunea te

[1] Bahâ'ad-Dîn, la Francesco Gabrieli, *Chronique arabes des croisades...*, pp. 116-128.

liniştea, autoritatea te speria. Pământul pe care călca radia de lumină, virtuţile sale de parfum; mâna sa se prelungea în apele libertăţii, pentru a deschide cărţile pline de daruri; dosul mâinii sale era *qibla* reconcilierii, palma sa *Kaaba* speranţei. Victoria i-a fost primită, şi tronul îi părea înconjurat de lumina lunii. În jurul său stăteau interpreţii Coranului, care citeau şi-şi ofereau părerile îndreptăţite [...]. Această veste zbura şi exalta până la Rayy şi la conversaţia vesperală de la Samarcand (jocuri de cuvinte greu de tradus; sensul ar fi că vestea cea nouă a ajuns şi a bucurat pe cei din Persia şi Asia centrală musulmană) [...]. Provinciile Islamului s-au îmbrăcat în podoaba sărbătorii pentru cucerirea Ierusalimului, ale cărui merite au fost amintite şi pe care fiecare om era chemat să le vadă."[1]

După încheierea operaţiunilor militare şi predarea oraşului, cronicarii arabi continuă descrierea: „Când Ierusalimul a fost purificat de mirosul dezgustător al francilor şi şi-a dat jos îmbrăcămintea degradantă pentru costumul de onoare, creştinii, după ce au plătit suma convenită, au refuzat să părăsească oraşul şi s-au rugat să li se permită să rămână fără a fi agresaţi. Ei şi-au împărţit efortul şi serviciile, acceptând cu disciplină şi bunăvoinţă toate obligaţiile care le-au fost impuse. Ei au plătit impozitul stabilit şi au rămas liniştiţi în faţa celor care-i învinseseră, chiar şi atunci când asuprirea crescuse. Ei au fost reduşi la stadiul de tributari şi au apelat la protecţie (a statului musulman). Ei erau servitori şi lucrători la muncile oraşului, iar această ultimă încercare o considerau ca pe un dar."[2]

[1] Imâd ad-Dîn, la Francesco Gabrieli, *Chronique arabes des croisades...*, pp. 186-187.

[2] *Ibidem*, p. 189.

După ce monarhia latină de la Ierusalim a fost înfrântă, cea de-a treia cruciadă a intervenit pentru a circumscrie ofensiva musulmană şi a întări fragilele state creştine ale litoralului. O figură emblematică a acestei perioade a fost Conrad de Monferrrat, salvatorul Tyrului, adevăratul iniţiator al celei de a treia cruciade şi cel care, alături de Richard Inimă de Leu, a impresionat pe cronicarii musulmani ai acestei perioade. Unul dintre aceştia, Ibn al-Athîr, povesteşte cum Conrad soseşte la Tyr în circumstanţe dramatice şi îi reproşează lui Saladin că nu a asediat oraşul cu mai multă energie, eliberarea Tyrului fiind condiţia şi preludiul reîntoarcerii creştinilor şi a asediului Acrei. Nerăbdarea lui Saladin este subliniată astfel: „Văzând că problema cu Tyrul continua să dureze, Saladin s-a retras. Acesta era obiceiul lui: când un loc rezista pentru mult timp, el abandona asediul şi se retrăgea. De-a lungul anului el nu s-a oprit de multe ori în faţa unui oraş [...]. Când luptătorii săi şi el au văzut rezistenţa Tyrului, au obosit şi au ales să plece. În rest, în problema Tyrului greşeala era numai a lui Saladin, care a lăsat uşor forţa francilor, care au sporit în oameni şi bani împreună cu oamenii din Ierusalim, Acra, Ascalon şi alte locuri pe care le-am amintit: Saladin i-a lăsat să plece liberi şi i-a trimis la Tyr, unde s-au alăturat cavalerilor franci de pe litoral, negustorilor şi altora ca aceştia [...]. Astfel Saladin a fost constrâns să plece şi s-a îndepărtat de Tyr la sfârşitul shawwâl (decembrie): la începutul lui ianuarie el era la Acra, unde a permis armatei să revină acasă pentru a se odihni în timpul iernii şi a se pregăti din nou în primăvară. Contingentele din Orient, Mossul etc. au plecat, ca şi cele din

Egipt şi din Siria; gărzile de corp ale sultanului au rămas la Acra. El locuia în cetate şi a încredinţat conducerea lui Izz ad-Dîn Jurdîk, unul dintre marii mameluci ai lui Nûr ad-Dîn, un om credincios, valoros, cu o perfectă corectitudine a vieţii."[1]

În privinţa tratativelor de pace sau mai exact a armistiţiului conform concepţiei musulmane despre războiul sfânt, ele au durat aproape un an. Toată această perioadă a cunoscut jocuri diplomatice complexe, care s-au intersectat cu proiectele matrimoniale ale lui Richard al Angliei, cu schimburi cordiale şi cavalereşti cu Saladin şi fapte de arme: Ascalon, Jaffa, Arsûf. Cruzimii francilor faţă de prizonierii din Acra, Saladin i-a răspuns cu aceeaşi atitudine. În cele din urmă, s-a ajuns la acordul de pace din septembrie 1192, defavorabil musulmanilor, în ciuda marilor victorii obţinute în 1187, iar acceptul dat de Saladin era o consecinţă a presiunii puse pe armata sa obosită şi nedisciplinată. Obiectivul fusese aproape atins, dar respingerea francilor spre mare s-a realizat deplin un secol mai târziu. Convorbirile din timpul tratativelor de pace sunt menţionate în principalele surse, care provin de la Bahâ'ad-Dîn şi Imâd ad-Dîn. „Pe 26 ramadan (17 octombrie 1191) era rândul lui Malik al-Adil să fie în avanposturi; regele Angliei i-a cerut să-i trimită un mesager. El l-a desemnat pentru această sarcină pe secretarul său şi omul de încredere Ibn an-Nahhâl, un tânăr care a venit la Richard la Yazûr, unde regele avea o puternică trupă. Acesta a vorbit despre problema păcii şi i-a spus: «Eu nu-mi retrag promisiunea pe care am făcut-o prietenului şi fratelui meu» [...]. El i-a dat şi un

[1] Ibn al-Athîr, *op. cit.*, pp. 205 şi 207.

bilet pentru sultan cu acest conţinut: «Te salut şi îţi spun că musulmanii şi francii sunt obosiţi, că ţara este ruinată, că au fost sacrificate de ambele părţi vieţi şi bunuri. Pe viitor este timpul să încheiem. Singurele puncte în litigiu sunt Ierusalimul, Crucea şi teritoriul. Ierusalimul este pentru noi un obiectiv de credinţă, la care nu putem renunţa, chiar dacă am fi reduşi la un singur om. Teritoriul trebuie să ne fie dat până dincolo de Iordan. Crucea nu este pentru voi decât o bucată de lemn fără valoare, în timp ce pentru noi este de foarte mare valoare; sultanul să ne-o dea, şi noi vom face pace; atunci ne putem odihni după neîntrerupte eforturi» [...]. Acestea au fost propunerile aduse de al-Adil, din partea regelui Angliei. Luând cunoştinţă, al-Adil îşi imagina că aceste propuneri erau rezonabile şi realizabile [...]. Dacă el (sultanul) le găsea avantajoase pentru musulmani, noi trebuia să mărturisim că au fost aprobate şi autorizate negocierile; dacă erau respinse, atestăm că tratativele de pace erau în această situaţie şi că sultanul nu crede că pot fi finalizate [...]. Seara a sosit un trimis al regelui Angliei, fiul lui Honfroy, unul dintre marii şefi şi suverani franci, însoţiţi de un bătrân despre care se spunea că avea 120 de ani. Sultanul l-a acceptat în prezenţa sa şi a ascultat ce avea de zis. Mesajul său era următorul: «Iată cuvintele regelui: ţin la prietenia ta şi la afecţiunea ta. Ai spus că vei da teritoriile litoralului fratelui tău, iar eu vreau să fii judecător între mine şi el pentru a ne împărţi pământurile. Dar ne trebuie un sprijin la Ierusalim. Aş vrea ca tu să faci împărţirea de-o manieră care să nu atragă dezaprobarea musulmanilor, nici asupra mea din partea francilor» [...]. Sultanul i-a răspuns imediat prin frumoase

promisiuni şi i-a permis să plece imediat, dar a rămas impresionat de acest mesaj. El a trimis pe cineva care să se informeze asupra problemei prizonierilor, care erau separaţi, despre care nu se vorbea în tratativele de pace. «Dacă trebuie să avem pace, spune el (se pare că subiectul era trimisul regelui Angliei, dar putea fi chiar şi Saladin), va fi una generală; şi dacă nu va fi pace, nu vom ajunge la rezolvarea problemei prizonierilor.» Scopul lui Saladin era de a submina propunerile de bază ale păcii care îi erau propuse. La sfârşitul audienţei, când francii au plecat, el mi s-a adresat în aceşti termeni: «Chiar şi atunci când vom încheia pacea cu ei, nimeni nu ne va garanta un eventual atac prin trădare. Dacă voi muri, nu veţi putea aduna toate armatele, iar francii vor fi întăriţi. Este mai bine să nu oprim războiul sfânt, atât cât noi nu îi vom respinge de pe litoral.» Aceasta era părerea lui, şi nu s-a pliat păcii decât sub efectul presiunilor externe."[1]

La puţin timp după semnarea armistiţiului cu francii, boala şi moartea lui Saladin au făcut să dispară de pe scena istoriei cruciadelor o personalitate excepţională omagiată atât în Orient, cât şi în Occident.

Ayyubizii, conduşi de Al-Adil şi Al-Kâmil, prin diplomaţie şi arme au reuşit să menţină un echilibru fragil timp de o jumătate de secol: au respins cruciada a cincea, au ţinut în şah pe Frederic al II-lea, fără a putea declanşa o contraofensivă eficace împotriva statelor creştine de pe litoral, care vor rezista până la sosirea sultanilor mameluci.[2] Când cruciada a patra a fost deturna-

---

[1] Bahâ'ad-Dîn, *op. cit.*, pp. 253, 255 şi 256.

[2] Sclavi turci care proveneau din Rusia meridională şi Caucaz. În secolul al XIII-lea ei vor lua locul ayyubizilor din Egipt.

tă spre Constantinopol (1203), Islamul se afla încă într-o perioadă de armistiţiu, care i-a permis lui al-Malik să consolideze moştenirea fratelui său Saladin şi să organizeze posesiunile ayyubide din Mesopotamia şi până în Egipt. Noua ofensivă cruciată avea însă ca obiectiv Egiptul, inima rezistenţei musulmane, înaintea afirmării puterii mongole. Intuiţia cronicarului Ibn al-Athîr l-a făcut să înţeleagă foarte bine această dublă ameninţare. El o evidenţiază în descrierea dramatică a celei de a cincea cruciade, regrupând într-o singură descriere cei patru ani de campanie în Egipt (1217-1221). „De la începutul şi până la sfârşitul acestui episod, au trecut patru ani, lună după lună. Vorbim aici (1217) pentru că în acest an francii şi-au făcut apariţia, şi noi oferim o descriere continuă, pentru că diferitele faze s-au desfăşurat sub o formă ordonată. Deci spunem că în acel an trupele întărite ale francilor au sosit pe mare, de la Roma şi din alte ţări ale Occidentului şi din nord, toate organizate de domnul Romei (papa), care la ei are un rang înalt, încât nimeni nu îndrăzneşte să nu-i respecte ordinele. El a făcut ca aceste state să plece înarmate conduse de franci, şi a ordonat celorlalţi regi franci să meargă personal sau să trimită armată. Ei au ascultat şi s-au concentrat la Acra, pe litoralul Siriei (cu regii Jean de Brienne, Andrei al II-lea al Ungariei, Hugues de Lusignan, rege al Ciprului etc.) [...]. Lumea musulmană întreagă se găsea în acel moment invadată de Occident: în Orient tătarii intrau în provinciile Irakului, Azerbadjanului, Arranului etc., cum spunem, dacă aşa Îi place lui Dumnezeu; din Occident soseau francii, care au luat un oraş precum Damieta în Egipt, din cauza lipsei de fortificaţii; toată lumea

era cuprinsă de frică în faţa acestor invazii şi se pregătea zi şi noapte pentru un dezastru."[1]

Aceste două secole de confruntări intense, care interesează atât destinul creştinătăţii latine şi bizantine, cât şi pe cel al Islamului, sunt reflectate de istoricii musulmani. Invazia francilor[2], ruinele, masacrele şi pierderile pe care le-au provocat Islamului, rezistenţa acestuia până la victorie nu au constituit un subiect izolat în cadrul cronicilor musulmane, un fel de monografie, ci evenimentele au fost plasate într-un cadru convenţional. Un exemplu tulburător este cel al cuceririi cetăţii Maara, aflată la trei zile de mers spre nord-vest de Antiohia. În primele luni ale anului 1098, locuitorii acestei cetăţi urmăreau cu nelinişte bătălia pentru Antiohia. Temerile s-au adeverit atunci când mii de luptători franci au încercuit oraşul. Maara nu avea armată, dar a reuşit să reziste câteva luni, până pe 11 decembrie 1098, când este cucerită şi urmează un adevărat carnagiu timp de trei zile, francii omorând peste 100000 de oameni nevinovaţi. Cronicarul Usama ibn Munqidh, născut în acele timpuri, scria mai târziu: „Toţi cei care s-au interesat de franci au văzut în ei nişte bestii care au superioritatea curajului şi ardorii în luptă, de nimic altceva, aşa cum animalele au superioritatea forţei şi agresivităţii." Părerea sa este lipsită de complezenţă şi rezumă foarte bine impresia produsă de franci la sosirea lor în Siria: un amestec de teamă şi dispreţ, uşor de înţeles din partea unei naţiuni care pentru moment îşi pierduse combativitatea. La aceasta se adaugă gestul final: foametea care a cuprins armata

[1] Ibn al-Athîr, *op. cit.*, pp. 282 şi 286.

[2] De la numele de franci, atribuit de musulmani creştinilor latini pentru a-i diferenţia de rumi, adică de bizantini.

latinilor şi i-a împins spre cruda necesitate de a se hrăni cu cadavrele sarazinilor. Putem vorbi despre canibalism impus de anumite nevoi fiziologice sau chiar şi de fanatism? Totul pare ireal, dar mărturiile sunt cutremurătoare pentru că descriu fapte şi o atmosferă morbidă. În acest sens ne-a rămas fraza cronicarului franc Albert d'Aix, care a participat personal la bătălia de la Maara: „Ai noştri nu mâncau numai turcii şi sarazinii omorâţi, ci şi câinii."[1] Acest episod a contribuit la adâncirea prăpastiei dintre arabi şi franci, amintit şi astăzi în discursul de propagandă al radicalismului islamic. De aceea, cuvintele poetului arab Ala al-Maari, liber-cugetător, mort în 1057 şi originar din Maara, par premonitorii:

„Locuitorii pământului se împart în două:
Cei care au un creier, dar nu au religie,
Şi cei care au o religie, dar nu au creier."[2]

După patruzeci de ani de la moartea sa, fanatismul venit de departe avea să-i dea dreptate şi pesimismului său legendar:

„Destinul ne sfărâmă ca şi cum am fi de sticlă,
Iar cioburile noastre nu se mai lipesc la loc
niciodată."[3]

Nu vom găsi în istoriografia musulmană o istorie exclusivistă a războaielor împotriva francilor, lipsa fiind compensată prin recompunerea ideilor, prin confruntarea şi analiza materialelor diverselor tipuri de lucrări istorice aparţinând acestei perioade. Foarte rar pot fi întâlnite discuţii sau analize cu privire la obiectivele de răz-

[1] Amin Maalouf, *op. cit.*, p. 49.
[2] *Ibidem*, p. 47.
[3] *Ibidem*.

boi ale adversarilor, cu excepţia tratativelor de pace din timpul celei de a treia cruciade.

Prezenţa celui necredincios, înarmat pe teritoriul musulman, este o evidenţă căreia îi poţi răspunde tot prin arme; un bun musulman are dreptul teoretic şi datoria să acţioneze înarmat în teritoriul necredincioşilor până la exterminare, supunere şi chiar convertire la adevărata credinţă. De aceea, cu francii şi cu necredincioşii se poate vorbi numai despre un armistiţiu tranzitoriu, impus de o anumită necesitate, celebru fiind cel din 1192, amintit deja, între Richard Inimă de Leu şi Saladin, discutat chiar în tabăra musulmană.

În afara armistiţiului, în secolul al XII-lea asistăm şi la situaţii de „alianţe nefireşti" între musulmani şi creştini, împotriva coreligionarilor unora sau altora: „Atunci au încheiat cu francii un acord pentru o acţiune comună, o asistenţă şi o participare la rezistenţa împotriva lui (Zinkî), în aşa fel încât să fie deviat de la scopul său. O convenţie a fost încheiată în acest sens cu un jurământ şi garanţia executării promisiunilor făcute; pentru aceasta francii au cerut o sumă de bani determinată pentru a-i ajuta şi a le da forţa în vederea realizării planurilor lor..."[1] De aceea, putem spune că iniţiativele de pace nu au fost subiectul preferat pentru istoricii musulmani, cruciadele fiind de fapt o suită de întâlniri armate, o serie nesfârşită, adesea monotonă, de războaie, asedii şi incursiuni.

Cuvinte precum „a omorî", „a prăda", „a devasta" sunt cel mai adesea folosite în descrierea războaielor

[1] Este vorba despre scandalul provocat de alianţa compatrioţilor săi din Damasc cu francii împotriva invaziei lui Zinki din 1140. Vezi Ibn al-Qalânisi, la Francesco Gabrieli, *Chronique arabes des croisades*..., p. 71.

sfinte din această perioadă. Practic numai spaţiul de desfăşurare a conflictului se schimbă, în rest masacre, jafuri şi incendii, descrise prin cuvintele menţionate mai sus. Chiar şi în cazul celei de-a treia cruciade, când se întâlnesc două personalităţi, iar acţiunea de luptă capătă o dezvoltare amplă şi dramatică, monotonia cronicilor militare se menţine.

În descrierea bătăliei de la Tiberiada, au loc schimburi violente sub zidurile Acrei, marşuri împotriva lui Saladin, totul transformat într-o adevărată epopee religioasă: „Saladin a invadat Tiberiada cu cei mai apropiaţi oameni ai săi. El a avansat cu infanteriştii, genişti, oameni din Khorasan şi artilerişti, el a înconjurat zidurile şi a început să demoleze clădirile, aruncând-se în serioase asalturi, fără a neglija lupta corp la corp. În acea zi de joi, el se găsea în fruntea armatei. Geniştii au minat un bastion pe care l-au demolat şi l-au slăbit; apoi l-au escaladat şi l-au cucerit. A venit noaptea, anunţând zorii victoriei şi adunând pentru adversar noaptea necazurilor. Citadela, în care se închisese contesa Tiberiadei cu copiii săi, continua să reziste. Când contele a aflat de căderea oraşului şi a regiunii, a fost consternat, şi-a pierdut curajul şi s-a predat total în mâinile francilor. «Începând de astăzi, a zis el, nu mai putem rămâne nemişcaţi, trebuie să respingem, cu orice preţ, duşmanul. Odată cu Tiberiada a căzut întreaga regiune, au fost pierdute toate bunurile, cele moştenite sau cele obţinute recent. Nu mă pot nici resemna, nici face faţă singur împotriva răului.» Regele a încheiat cu el o alianţă, nu a căutat să obţină profit, dar i-a arătat, fără ipocrizie, afecţiune sinceră şi nedisimulată şi l-a susţinut prieteneşte. I-a făcut promi-

siuni şi, fără să mai zică de două ori, s-a pus în mişcare cu armata sa, cu vederea şi cu auzul său, dragoni şi demoni, sălbăticiile şi lupii săi, fideli partizani ai greşelii şi relei sale conduite. Pământul se cutremura sub marşul lor, praful acoperea cerul. Era vineri, 24 rabî, când ei au lansat cele mai bune trupe ale lor, deja pregătite pentru asalt, debordând şi înconjurând apărarea noastră avansată, aprinzând focul războiului, răspunzând chemării de răzbunare pentru eliberarea caselor lor. Când vestea a fost confirmată, sultanul se felicită şi se bucură de avansarea lor. «Obiectivul nostru s-a realizat, a spus el, cererea noastră a fost ascultată, ni s-a întâmplat ce ne-am dorit. Mulţumim lui Dumnezeu! Vom avea în continuare şansa de partea noastră, o sabie ascuţită, de valoare eroică, şi o victorie rapidă. Dacă îi batem, îi omorâm şi le capturăm ceea ce merită, Tiberiada şi litoralul vor rămâne fără forţe de apărare şi cucerire».”[1]

Interesante au fost şi tratativele de pace, cu armistiţii, uneori confuze şi contradictorii, fără păstrarea textului final, aşa cum avem pentru perioada anterioară, dar cu formule de jurământ, interesante de ambele părţi:

„Prin Allah, prin Allah, prin Allah, în numele lui Allah, al lui Allah, al lui Allah luând martor pe Allah, Allah, Allah, marele şi veşnicul, autorul binelui şi răului, care pedepseşte şi răsplăteşte, care cunoaşte aparenţele şi le ascunde, tainele, şi le face văzute, îngăduitor şi milostiv; prin Coran, prin cel care l-a descoperit, Mahomed, fiul lui Abdallah, pe care Dumnezeu îl salvează şi îl binecuvântează, prin tot ceea ce este spus despre el, capitol cu capitol, verset cu verset, prin luna Ramada-

[1] Imâd ad-Dîn, *op. cit.*, pp. 157-158.

nului, eu mă angajez să respect acest armistiţiu fericit încheiat între mine şi regatul Acrei şi marii stăpâni de acolo, armistiţiu care priveşte Acra, Athlîth şi Sidonul cu teritoriile din jur. Durata armistiţiului va fi de zece ani, zece luni, zece zile şi zece ore, începând de joi cinci rabî I al anului hegirei 682. Eu voi respecta armistiţiul de la început până la sfârşit, voi menţine şi respecta toate condiţiile care sunt exprimate, stabilite conform normelor sale până la expirarea timpului care le prevede. Nu voi discuta nici asupra principiului, nici asupra vreunui termen şi nu voi căuta puncte de consultaţii juridice pentru a le anula, atâta timp cât autorităţile de la Acra, Athlîth şi Sidon, adică regentul regatului de la Acra, mare conducător al Templului şi cel al Spitalului, trimisul marelui stăpân al Spitalului teutonic, fie cei care sunt acum în funcţie, fie cei care vor urma la regenţa regatului şi în fruntea ordinelor din regatul de mai sus, vor ţine jurământul depus acum în faţa mea, a fiului meu al-Malîk as-Sâlih şi celorlalţi fii ai mei, pentru stabilitatea armistiţiului pe care l-a redactat, aplicând condiţiile prezentate până la data expirării şi ţinând regulile sale. Dacă n-aş respecta acest jurământ, atunci voi fi obligat să merg de treizeci de ori în pelerinaj, cu capul şi picioarele goale, la casa Domnului, la Mecca, şi să postesc în toată această perioadă, cu excepţia zilelor în care acest lucru ne este interzis." După enumerarea altor clauze ale jurământului, el concluzionează: „Şi Allah este garantul a ceea ce am spus aici."[1]

---

[1] Ibn al-Furât, la Francesco Gabrieli, *Chronique arabes des croisades...*, pp. 362-363. Acest jurământ a fost încheiat de sultanatul de Qalawûn, care s-a remarcat în discuţiile cu ceea ce mai rămăsese din satele latine din Siria, prin tratatele încheiate cu Templieri, la Acra, şi

Formula de jurământ a francilor era următoarea:

„Prin Dumnezeu, prin Dumnezeu, prin Dumnezeu, în numele lui Dumnezeu, a lui Dumnezeu, a lui Dumnezeu, ca martor al lui Dumnezeu, Dumnezeu, Dumnezeu, prin Mesia, Mesia, Mesia, prin Cruce, Cruce, Cruce, prin cele Trei persoane ale unei singure fiinţe, numite Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt şi formând un Dumnezeu Unic; prin Dumnezeirea venerată locuind în Augusta Umanitate, prin curăţenia Evangheliei şi prin ce conţine, prin cele patru Evanghelii transmise de Matei, Marcu, Luca şi Ioan, prin rugăciunile şi binecuvântările lor; prin cei doisprezece apostoli şi şaptezeci şi doi de ucenici şi cei trei sute optsprezece (părinţii de la Niceea) uniţi în Biserică; prin Vocea care coboară din cer pe fluviul Iordanului şi întoarce valurile; prin Dumnezeu Care a descoperit Evanghelia lui Iisus, Fiul Mariei, Duhul şi Cuvântul lui Dumnezeu, prin Fecioara Sfântă, Maria, mama Luminii, prin Ioan Botezătorul; prin Sfintele Marta şi Maria; prin Postul Mare; prin credinţa mea, prin Dumnezeul pe Care-L ador, prin dogmele creştine în care cred şi prin toate ce mi-au fost date de părinţi şi prin preoţii care m-au botezat. Începând cu acest moment şi de la această oră, îmi dedic întreaga mea intenţie şi intima voinţă să ţin, cu privire la sultanul al-Mansur, a fiului său al-Malik as-Sâlih şi a fiilor lor, toate angajamentele amintite în acest fericit armistiţiu, prin care s-a încheiat pacea, valabilă în regatul Acrei, Sidonului, Athlîth şi în teritoriile care le aparţin, incluse şi amintite în acest armistiţiu. Durata armistiţiului va fi de zece ani întregi, zece luni,

---

cu Margueritte de Tyr. După căderea oraşului Tripoli din 1289, francii mai aveau numai teritoriul din jurul cetăţii Acra şi câteva orăşele de-a lungul litoralului.

zece zile, zece ore, din luna de hazirân a anului 1594 a lui Alexandru, fiul lui Filip Grecul. Voi pune în practică toate prevederile enunţate, una câte una, şi mă angajez să observ toate clauzele cuprinse în amintitul armistiţiu până la expirare. Prin Dumnezeu, Dumnezeu, Dumnezeu, prin Mesia, prin Cruce şi prin credinţa mea, nu voi provoca pierderi, nici tulburări cuiva din Statele Sultanului şi fiilor săi, nici popoarelor lor, nici celor dintre ei care vin din ţări acoperite prin acest armistiţiu, atât persoanelor, cât şi bunurilor acestora. Prin Dumnezeu, prin credinţa mea şi a Celui pe Care Îl ador, voi urma, în respectarea loială a pactului armistiţiului, în prietenia sinceră, în protejarea populaţiei musulmane şi a celor care vor veni momentan în Statele Sultanului, drumul unui franc aliat care se angajează să evite orice jignire şi act ostil cu privire la persoane şi bunuri. Mă angajez să respect toate prevederile acestui armistiţiu până la termen, atâta timp cât şi al-Malik al-Mansur va ţine jurământul depus cu privire la acest armistiţiu. Voi respecta întocmai jurământul meu şi nu voi face excepţie la nici o parte din el, cu intenţia de a nu-l respecta. Dacă voi contraveni şi viola acest jurământ, să fiu exclus din religia mea, din credinţa mea şi a lui Dumnezeu pe Care-L ador; voi fi obligat să fac treizeci de pelerinaje la Ierusalim, cu capul şi picioarele goale; va trebui să eliberez mii de prizonieri musulmani din închisorile france şi voi fi separat de Dumnezeirea mea coborâtă în Umanitate. Acesta este jurământul meu, al meu Untel[1]. Voinţa mea în toate este aceeaşi ca a sultanului al-Malik al-Mansur şi a fiului său al-Malik as-Sâlih, şi a ce-

[1] *Untel* era denumirea în turcă a celui care face jurământul.

lor care în numele meu jură pentru acest armistiţiu în faţa lor şi pe nobila Evanghelie. Eu nu am decât această voinţă. Şi Dumnezeu şi Mesia să garanteze ceea ce am spus aici."[1] Aşadar, în perioada desfăşurării cruciadelor asistăm la un conflict permanent, întrerupt de perioade de armistiţii fragile, chiar dacă angajamentele luate de liderii ambelor tabere păreau ferme, întărite şi de adevărate mărturisiri de credinţă.

În descrierile cronicarilor musulmani apare o oarecare monotonie mai ales în contextul în care ei nu manifestă nici un interes pentru felul în care statele france erau organizate sau despre viaţa lor economică, socială şi culturală. Cele două societăţi, creştină şi musulmană, au rămas fiecare în sfera lor, contactele fiind episodice şi limitate. Cauzele invocate pot fi diverse pentru explicarea acestei deficienţe. Poporul franc, minoritar şi needucat, poate că se temea de o eventuală asimilare dacă s-ar fi deschis culturii majorităţii musulmane sau chiar creştinilor bizantini. Contextul războiului sfânt, persistent timp de două secole de ocupaţie, făcea ca celălalt să fie privit ca un duşman permanent. Mai mult decât atât, musulmanii vorbesc constant despre superioritatea culturii şi a moravurilor lor, care îi impresiona pe adversari. Astfel, istoricii epocii lui Saladin vorbesc despre un anume Arnûn, principe de Shaqîf, care vorbea araba şi se interesa de literatura şi de dreptul musulman, chiar dacă folosea cunoştinţele sale pentru a încerca să-şi păcălească adversarul.

Un interes timid pentru viaţa, moravurile şi ideile adversarului putem sesiza în autobiografia lui Usama ibn

[1] Ibn al-Furât, *op. cit.*, pp. 363-364.

Munqidh, emir de Shaizar, un bărbat cultivat, care a trăit în primul secol al cruciadelor. În *Memoriile* sale, pline de anecdote şi referinţe istorice, abundă şi fragmentele în care el intră în contact cu francii, fie pe timp de pace, fie pe timp de război, şi în care manifestă ostilitate, curiozitate şi chiar simpatie: „La franci – Dumnezeu îi condamnă la infern! – nu este virtute umană care să fie apreciată în afară de valoarea războinică; nimeni de la ei nu are rang sau prerogative în afara cavalerilor, singurele persoane care sunt apreciate. Ei sunt cei care dau ordine, care judecă şi condamnă. Am vrut odată să dezbat o judecată cu ei, în privinţa unui animal descoperit într-o pădure de către seniorul de Baniyâ, într-o perioadă în care noi eram în pace cu ei şi când mă găseam la Damasc. Am spus atunci regelui Fulk, fiul lui Fulk (regele Ierusalimului între 1131-1143):

– Acest om ne-a atacat şi ne-a luat animalele; era în perioada în care aveau pui; ei le-au luat, dar puii au murit şi ni le-au dat înapoi după ce le-au folosit.

Regele a zis atunci la şase sau şapte cavaleri:

– Să mergem să pronunţăm sentinţa în privinţa acestei probleme!

Ei au ieşit din sala de audienţe, s-au retras şi au discutat până au căzut de acord. Ei au revenit pe lângă rege şi au zis:

– Noi am hotărât că seniorul de Baniyâs trebuie să plătească amenda, şi acesta m-a rugat atât de mult, încât am acceptat de la el patru sute de dinari. Odată ce cavalerii au dat sentinţa, ea nu mai putea fi modificată, nici anulată de rege sau de alt conducător, atât de important este cavalerul pentru ei. Regele mi-a spus cu acest prilej:

– Prin credinţa mea, din pricina ta eu am cunoscut ieri plăcerea!

– Dumnezeu a dat plăcerea Majestăţii Voastre, am răspuns eu, dar cu privire la ce subiect aţi cunoscut plăcerea?

– Mi s-a spus că eşti un mare cavaler, şi eu nu mă gândeam că tu poţi fi un om cu cal (în arabă există un singur cuvânt atât pentru călăreţ, cât şi pentru cavaler).

– Sire, am răspuns, eu călăresc un cal din rasa ţării mele. Este adevărat că ei au mai multă admiraţie pentru un cavaler înalt şi subţire."[1]

Când musulmanul vorbeşte despre creştinism, despre dogma şi cultul creştin, ni se pune în faţă o imagine deformată, asemenea unei măşti de carnaval atât de apropiată în hidoasa sa transformare de imaginea cultului şi dogmei islamice. Într-un curios amestec de dogme şi rituri creştine apar informaţii incomplete şi ostile: „Francii au spus atunci: «Acolo vom tăia capete, vom închide suflete, vom vărsa sânge.» Ei au continuat să se apropie de aparente greşeli cu obiectul lor de cult, cu false credinţe îndepărtate de adevăratele demonstraţii ale credinţei, şi ziceau: «Noi vom muri pentru apărarea mormântului Domnului nostru; noi vom muri, de frică că ne abandonează; pentru el noi vom lupta şi vom combate, şi cum să nu combatem, să nu luptăm, să nu coborâm în arenă? De ce să ne lăsăm bătuţi şi să le permitem să recupereze şi să ne ia ceea le-am luat mai înainte?» [...] Fiecare era credincios pactului făcut cu Domnul, gata să lupte cu răul care îl ameninţa, gata să se vindece de angoasa inimii sale [...]. Tânărul bărbat ardea de fo-

[1] Usama, la Francesco Gabrieli, *Chronique arabes des croisades...*, pp. 99-100.

cul războiului, cel credincios de credinţa Domnului; armata era ca o mare gata să dea pe afară [...]."[1]

Ambele tabere îşi plătesc cu aceeaşi măsură, iar cruciaţii nu au făcut eforturi mari pentru a face cunoscută şi apreciată credinţa lor nici musulmanilor, nici creştinilor bizantini. Un caz aparte, de interes pentru musulmani, este Guillaume de Tyr, care a învăţat araba şi a scris, pornind de la sursele arabe, o istorie a Orientului, din păcate pierdută. O asemenea atitudine nu găsim în cazul musulmanilor: istoricii arabi ai cruciadelor se limitează la descrierea adversarilor şi mai ales la rezistenţa musulmanilor deveniţi în viziunea lor principalii protagonişti ai acestei perioade.

Am putut observa că în descrieri apar personaje providenţiale precum Zinki, Nûr ad-Dîn şi Saladin, mari promotori ai unificării şi ai contra-cruciadei. Exemplul de rezistenţă în faţa agresiunii latine îl reprezintă Damascul din 1148, preluat ulterior de ayyubizi şi de mameluci, care vor conduce lupta de apărare în locul califatului de la Bagdad.

Dintre toate personajele istorice, amintite în pasajele cronicarilor musulmani menţionaţi mai sus, am putut observa că se distinge net Saladin, admirat chiar şi de duşmani: de origine obscură, cu început de carieră destul de ambiguu şi plin de violenţe, el ajunge ulterior să întruchipeze forţa şi prestigiul, umanitatea şi cavaleria civilizaţiei medievale a Orientului. Portretul creionat de Bahâ'ad-Dîn şi Imâd ad-Dîn este cel al unui principe musulman; cu trăsături puternice, religioase, fascinant pentru contemporanii săi, dar şi pentru posteritate.

[1] Imâd ad-Dîn, la Francesco Gabrieli, *Chronique arabes des croisades...*, pp. 174-176.

Scriitorii musulmani nu i-au uitat însă nici pe latini: pe înţeleptul Balduin al II-lea, curajosul Richard Inimă de Leu, energicul Conrad de Montferrat, diplomaticul şi ironicul sceptic Frederic al II-lea. Dintre aceştia, Ibn al-Qalânisi îl analizează şi îi face un portret destul de amplu lui Balduin al II-lea: „Balduin era un bătrân pe care timpul şi necazurile îl cizelaseră. De mai multe ori căzu în mâinile musulmanilor şi scăpă graţie unor şiretlicuri faimoase. Cu dispariţia sa, francii au pierdut politicianul cel mai avizat şi administratorul cel mai competent. Puterea regală ajunge după aceea la contele de Anjou, recent sosit din ţara lor pe calea apelor. Dar acesta nu era sigur de judecata sa şi nici eficace în administrare, atât de mult încât pierderea lui Balduin îi aruncă pe franci în dezbinare şi dezordine."[1] Despre Conrad de Monferrrat şi cea de-a treia cruciadă, Bahâ'ad-Dîn consemna: „[...] marchizul, senior al Tyrului, era unul dintre cei mai şireţi şi curajoşi dintre franci. Mai întâi lui îi revenea responsabilitatea să mobilizeze mulţimile (cruciaţii). El a comandat o mare pictură care înfăţişa Ierusalimul, reprezentând Biserica Învierii, unde ei merg în pelerinaj şi pe care o cinstesc mai mult: acolo se găseşte mormântul lui Mesia, Care a fost înmormântat după ce a fost răstignit, aşa cum pretind ei (musulmanii făceau referire la teoriile dochetiste). Acest mormânt este motivul principal al pelerinajului lor; ei cred că focul coboară în fiecare an cu ocazia sărbătorilor lor (este ceremonia focului, sâmbăta sfântă, pe care o respectau la Sfântul Mormânt şi în ultimul secol) [...]. Astfel, el a venit cu mulţi oameni, pe care numai Dumnezeu îi putea număra, printre ca-

[1] Amin Maalouf, *op. cit.*, p. 113.

re şi regele Germaniei (Frederic Barbarossa) şi armata sa."[1] Despre Richard Inimă de Leu, acelaşi autor spunea: „[...] Regele Angliei (Richard Inimă de Leu) era un om foarte puternic la ei, de un mare curaj şi cu o inimă mare. El a dus mari bătălii şi era puternic în războaie. Inferior regelui Franţei prin regat şi rang, îi era superior prin bogăţie, prin faimă şi prin curaj în luptă [...]."[2] Despre Frederic al II-lea, Ibn Wasîl spunea: „Frederic care era german – germanii sunt unii dintre popoarele france – era un viclean şi un rafinat."[3]

Toate aceste citate pun în evidenţă abundenţa de date cronologice, fără a fi mereu în concordanţă cu sursele occidentale, precum şi subiectivitatea în descrierea adversarului. Sursele musulmane dau dovadă de pragmatism şi de o teologie mecanică fideistă, lipsindu-le poate o figură precum cea a lui Guillaume de Tyr, dar prezentarea cruciadelor rămâne pentru ei un fragment al unei experienţe vaste şi al unei descrieri istorice întinse.

---

[1] Bahâ'ad-Dîn, *op. cit.*, pp. 234-235.

[2] *Ibidem*, p. 239.

[3] Ibn Wasîl, la Francesco Gabrieli, *Chronique arabes des croisades...*, p. 305.

Cruciada între speranță și deznădejde

În istoria raporturilor dintre Europa și Orientul Apropiat și cel Mijlociu, cruciadele au adus multe lucruri noi. Printre acestea și atitudinea bizantină față de musulmani, ușor enigmatică în viziunea latinilor, un fel de alianță contra naturii, pe care occidentalii o reproșau bizantinilor, fără a cunoaște însă istoria acestor legături și fără să înțeleagă că între timp ei deveniseră un pericol la fel de mare ca și turcii. Gestul lui Alexie I din 1110, atunci când trimite o delegație la Bagdad cu o scrisoare prin care invita pe musulmani să se unească pentru a-i alunga pe franci din Siria și a face un front comun pentru extirparea regatelor latine din Orient, nu făcea decât să întărească suspiciunea apusenilor. Cu privire la acest subiect, Ana Comnena pare discretă, plasând evenimentul în 1111, după înfrângerea celor din Sultanatul de Rum, cărora Alexie le propune o pace generoasă. Cu toate acestea, fiica împăratului subliniază două aspecte pe care latinii le considerau inadmisibile: atitudinea pacifistă a sultanului, care ar fi recunoscut că „de mul-

tă vreme voia să vadă domnind pacea între musulmani şi romei"[1], şi mai ales că alianţa islamo-bizantină miza pe faptul că împăratul „a ţinut în frâu neamurile barbare, care se agitau în taină de jur-împrejur fără să-şi arate duşmănia în plină zi, prin demnităţi şi daruri, stăvilind totodată în fel şi chip avântul celţilor".[2]

În cei câţiva ani de cruciadă, latinii au reuşit să-şi formeze o imagine aproximativă despre bizantini, transformată în timp în accente caricaturale: bizantinii erau complici ai musulmanilor şi chiar apelează la ei pentru a-i ataca pe ceilalţi creştini. Pentru a înţelege o astfel de atitudine, este suficient să ne reamintim ceea ce am afirmat deja cu privire la viziunea diferită asupra războiului sfânt. Bizantinii vedeau lucrurile complet diferit faţă de latini, iar noile circumstanţe politico-economice, agresivitatea cruciadelor nu îi lăsau să vadă altă soluţie decât o rezistenţă comună a Islamului şi Orientului creştin. Echivocul unei astfel de percepţii rămâne parţial, fenomenul cruciat fiind o nouă etapă a separării dintre cele două creştinătăţi, pornită la anul fatidic 1054, an pe care istoriografia tradiţională îl consideră ca cel al marii schisme. Pe lângă o astfel de interpretare, acceptată adesea fără o critică prealabilă, putem spune că, înainte de 1095, jocurile nu erau făcute între Orient şi Occident, iar noţiunea de creştinătate unică nu era încă epuizată, chiar dacă putem invoca şi cauze diverse ale unei separări evidente: cauze politice, economice, grave, care au condus înainte de prima cruciadă la adevărate conflicte. De aceea, este important să determinăm în ce măsură

[1] *Ibidem*, XIV, III, 7-9, pp. 269-270.

[2] *Ibidem*, XIV, IV, 4, pp. 272-273. Prin celţi Ana Comnena îi numeşte destul de des pe franci.

astfel de disensiuni, care nu au avut legătură cu ideologia cruciadei, au putut devia iremediabil practic şi principial o unitate firească.

Din parcurgerea manualelor de învăţământ şi chiar a literaturii de specialitate consacrată cruciadelor, scenariul pare de o simplitate evanghelică: Imperiul Bizantin, ca şi ceilalţi creştini din Orient, era în momentul predicii lui Urban al II-lea în 1095 într-o situaţie critică. Atacurile turcilor îi determina să ceară printr-un apel disperat ajutorul fraţilor din Occident, cruciada fiind practic un răspuns natural la o cerere presantă a lui Alexie I Comnenul, formulată de mai multe ori, dar mai ales la conciliul de la Plaisance din martie 1095. Din această perspectivă, Bizanţul poate fi privit ca fiind unul dintre motivele declanşării cruciadelor. Teza tradiţională a acestei probleme nu ţine seama însă de relaţiile turco-bizantine din jurul anului 1095, când apelul la cruciadă este determinat de o situaţie disperată. Criza era gravă, mai ales după momentul Mantzikert, între anii 1072 şi 1081, până la preluarea puterii de către Alexie, când puterea de la Constantinopol realizează că pericolul iminent venea din partea turcilor. După înfrângerea din 1071, Bizanţul condus de Mihail al VII-lea Ducas (1071-1078) nu a cunoscut decât intrigi, revolte, uzurpări în care a fost nevoit să apeleze chiar la turci pentru a-i înfrânge pe proprii generali sau pe normanzii lui Roussel de Bailleul.[1] Astfel, în 1074, normandul Roussel se sprijină pe ceza-

[1] Este vorba de Suleiman, unul dintre fiii lui Qutlumuş, văr cu primul mare sultan selgiucid Togrul-Beg, cel care a cucerit Bagdadul în 1055. Cu privire la situaţia complexă din Anatolia şi Nordul Siriei între 1071 şi 1095, vezi Cl. Cohen, „La première pénétration turque en Asie Mineure", în *Byzantinon*, XVIII, 1948, pp. 5-67.

rul Ioan Ducas, unchiul lui Mihail, pe care-l proclamă împărat „deznădăjduit să mai aştepte ajutorul armatelor romane, Mihail a intrat în legătură cu turcii şi l-a determinat pe Artuş, care se afla atunci în provinciile orientale, să lupte, stimulându-i cu sume de bani şi promisiuni, şi acesta, un general de mare valoare, a mers împotriva lor cu forţe considerabile", ceea ce a condus în final la capturarea lui Roussel şi a cezarului.[1]

Acest tip de ajutor primit în urma unor solicitări din partea turcilor devine o iniţiativă firească, amintită şi în 1078, când acelaşi Mihail, confruntat cu o nouă revoltă din partea generalilor conduşi de Nichifor Botaniates, viitorul său învingător, „fără să cunoască această opoziţie internă, nu gândea decât la un conflict extern şi trimite ambasadori la principele turcilor, al căror şef era Soliman, fiul lui Qutlumuş, care-l înarma pe Botaniates. Acordul fiind încheiat, Soliman începe război împotriva acestuia din urmă, şi de atunci supraveghea drumurile, bloca trecătorile şi pândea forţele şi deplasările lui Botaniates".[2] Citatul ne oferă o imagine clară a dominaţiei progresive a turcilor în Asia Mică, care acţionau în numele puterii oficiale.[3] Această implicare constantă în problemele interne bizantine a oferit turcilor posibilitatea creării unui nou sultanat numit de Rum, iar conducătorul lui, Suleiman, aflat oficial în slujba imperiului, controla un teritoriu foarte întins până la Dardanele. Prezenţa musulmană în acest spaţiu tradiţional

[1] N. Bryennios, *Histoire*, II, 17-18, ed. şi trad. Paul Gautier, Bruxelles, 1975, p. 179.

[2] *Ibidem*, III, 16, p. 241.

[3] Cl. Cohen, *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, 1983, pp. 22-23.

bizantin a fost posibilă şi datorită elementelor anarhice turceşti, greu de controlat de puterea selgiucidă de la Bagdad, turkmeni sau turcomani, care au progresat rapid. Selgiucizii nu aveau în plan intenţia să atace Bizanţul şi încă mai puţin să-l distrugă. În 1055, sultanii turci deveniţi stăpâni la Bagdad, ca nişte buni suniţi, urmăreau iniţial anihilarea califatului eretic de la Cairo, numai că mişcările turcomanilor de la frontiere au obligat pe Alp Arslan să intervină mai târziu, împotriva ofensivei bizantine, şi să obţină faimoasa victorie de la Mantzikert din 1071. În sprijinul celor amintite, putem consemna aici atitudinea lui Alp Arslan faţă de basileu: „Văzându-l pe împăratul romeilor prins, căpetenia oastei vrăjmaşe, în loc să se fălească cu izbânda, a părut covârşită de atâta noroc; şi într-atâta a înţeles să-şi mărginească biruinţa, cât nu s-ar fi aşteptat nimeni: mai întâi şi-a liniştit prinsul; pe urmă l-a chemat să ia masa împreună cu sine, l-a socotit vrednic de cinstire şi i-a întocmit gardă; a slobozit pentru el din lanţuri pe cine a vrut el, iar pe care-i numea el, îi scăpa de robie, pentru ca la sfârşit să-l slobozească din robie şi pe el. Mai apoi, încheind cu el o alianţă însoţită de făgăduieli şi jurăminte, l-a trimis înapoi în împărăţia lui în fruntea unui alai de însoţitori alcătuit din tot atâţia oameni de strajă câţi i-ai fi putut dori [...]."[1]

Conform acestui fragment preluat de la Mihail Psellos, vedem că nu a fost greşeala sultanului, pentru care imperiul de Rum era un fel de entitate veşnică căreia nu i se puteau contesta frontierele, că acest suveran pleacă

[1] Mihail Psellos, *Cronografia, un veac de istorie (976-1077)*, VII, 26, ed. Polirom, Iaşi, 1998, p. 189.

să-şi recucerească propriul imperiu şi este în final orbit şi eliminat de adversarul său Mihail al VII-lea Ducas, care ajunge ulterior pe tron. Când ne gândim la ajutorul solicitat latinilor de către Alexie I, nu trebuie să uităm că în Anatolia el a promovat o politică de mobilitate a alianţelor, prin care nu-i dispreţuia pe musulmani. Cu alte cuvinte, situaţia era atât de încurcată în această regiune, încât guvernul imperial avea dificultăţi constante în găsirea unor soluţii rezonabile şi eficiente faţă de Bagdad. Astfel, atunci când Suleiman cucereşte Antiohia de la principele armean Filaret[1], el moare în războiul împotriva emirului din Alep, în 1086, iar Alexie optează pentru regentul Abu'l-Qasîm şi nu ia în serios ofertele lui Malik-Şah, care după spusele Anei Comnena trimite o delegaţie „la împărat, propunându-i alianţă printr-o căsătorie, şi i-a făgăduit ca, dacă ajungeau la o înţelegere, să-i recheme pe turci din ţinuturile de coastă, să-i înapoieze cetăţile şi să-i vină în ajutor din tot sufletul".[2]

Din păcate, până la moartea sultanului, basileul nu a admis că Bagdadul ar fi putut fi un aliat fidel al Bizanţului. În 1092, el nu înţelegea că Malik-Şah îi propunea o nouă alianţă matrimonială. Astfel, fiica lui Alexie preciza: „[...] împăratul, citind scrisoarea sultanului, nu voia să dea nicicum atenţie celor spuse de el. Şi cum ar fi putut? Căci fiica împăratului, pe care scrisoarea o cerea de soție pentru fiul mai mare al barbarului, ar fi fost cu siguranță nenorocită dacă ar fi plecat în Persia să împartă o coroană mai rea ca orice nenorocire. Dar nici Dumnezeu nu a îngăduit aceasta, nici împăratul nu se gân-

[1] Ana Comnena, *op. cit.*, vol. I, VI, IX, 2, p. 239.
[2] *Ibidem*, VI, IX, 4, vol. I, p. 241.

dea să facă un asemenea lucru, nici dacă situaţia sa ar fi ajuns fără ieşire. Căci, auzind prima dată scrisoarea, el şi-a bătut joc de ceva ce voia barbarul, murmurând: «Diavolul i-a vârât aceasta în cap».”[1] Dacă Alexie nu a conştientizat oportunitatea, selgiucizii au pus constant presiune pe supuşii lor, rebelii din Anatolia. De altfel, principalul pericol pentru Bizanţ era conjunctura complexă dintre ameninţările locale şi un alt popor turc, pecenegii, stabiliţi între Dunăre şi Balcani, şi care năvălesc în Tracia în 1086. Până în 1091, imperiul a fost prins între atacurile lor şi blocada maritimă a emirului Smirnei, Tchaka, care parcă relua vechea alianţă dintre sasanizi şi avari, ameninţătoare pentru Constantinopol în 626. În timpul acestei crize atât de grave, contele Robert de Flandra trece prin capitala Imperiului Bizantin, etapă obligatorie în pelerinajul său către Ierusalim, promiţând împăratului un ajutor armat. În acelaş timp, Alexie face un apel şi la papă, care-l ajută, din păcate prea târziu, cu un număr modest de oameni. În ajunul bătăliei de la Lebunion din 29 aprilie 1091, când bizantinii i-au înfrânt pe pecenegi, împăratul refuza să negocieze cu adversarii şi „nu s-a lăsat doborât şi, fără să cedeze, se gândea la nenumărate lucruri”.[2] Dincolo de temerile inevitabile înaintea unei bătălii importante, răul a trecut, pecenegii au fost înfrânţi, iar turcilor nu le rămânea acum decât să preia ei ofensiva împotriva Bizanţului. Înainte de moartea sa, Malik-Şah îl elimină pe Abu'l-Qasîm, în timp ce în 1093 primul mare sultan de Rum, Kîlîdj Arslan, îl omoară pe Tchaka. Pentru Kîlîdj Arslan totul trebuia re-

[1] *Ibidem*, VI, XII, 4, vol. I, p. 251.
[2] *Ibidem*, VIII, IV, vol. II, p. 14.

construit într-o lume haotică, incapabilă să atace eficient lumea bizantină. La rândul său, Alexie miza pe o contraofensivă, conform unei scheme tradiţionale, folosită adesea de predecesorii săi.

Decalajul dintre programul tradiţional şi mijloacele avute la dispoziţie pentru a-l pune în practică era prea mare pentru o asemenea iniţiativă, dar teocraţia imperială, adesea în contratimp cu realitatea, îşi păstra vechile pretenţii. Când Alexie porneşte atacul împotriva pecenegilor, el le spune ostaşilor săi: „Nu trebuie să ne descurajăm la vederea acestei mulţimi de sciţi, ci să ne punem speranţele în Dumnezeu şi să dăm lupta împotriva lor; dacă avem cu toţii acelaşi gând, sunt încredinţat că îi vom bate cu desăvârşire."[1] Cu alte cuvinte, în viziunea sa, perioada grea dintre 1071 şi 1091 nu a făcut decât să aducă imperiul la acele dificultăţi pe care le mai cunoscuse anterior, în 626 sau 717, iar acum, în faţa pecenegilor, pronia intervenea din nou.

Conform celor relatate de Ana Comnena, putem să tragem o concluzie preliminară conform căreia, în jurul anului 1095, Bizanţul nu se mai afla sub nici o ameninţare evidentă. Tradiţia imperială intactă ne duce cu gândul la faptul că Alexie I Comnenul a cerut ajutorul Occidentului, rugămintea i-a fost acceptată de Urban al II-lea şi de Robert de Flandra, care i-au trimis un mic contingent ce s-a asociat în final misiunii providenţiale a cărei titular exclusiv era Bizanţul. Astfel era confirmată încă o dată acea diferenţiere între bizantini şi latini cu privire la războiul sfânt: recuperarea din mâinile duşmanului a ceea ce-i fusese confiscat se putea face fără asociere la o astfel

[1] *Ibidem*, VIII, I, 4, vol. II, p. 7.

de iniţiativă venită din Occident. Un adevărat bizantin ştia să ceară ajutor din Apus, dar trebuia să folosească cu multă precauţie motivaţiile barbarilor, fără să uite amintirea loviturilor pe care latinii le dăduseră recent imperiului.[1] În acelaşi an cu greaua pierdere de la Mantzikert, în 1071, normanzii lui Robert Guiscard au cucerit ultimele posesiuni bizantine din Italia, şi tot el, secondat de Bohemond, în 1081, a debarcat pe coasta epirotă, staţionând la Dyrrachion mai bine de patru ani, cu intenţia afirmată de a crea un punct strategic de plecare spre o eventuală cucerire a Constantinopolului.[2]

Dincolo de speranţe, bănuielile erau mai multe înainte de declanşarea cruciadelor. Alexie credea în motivaţiile religioase ale latinilor, dar îi era greu să uite războaiele cu normanzii, vechi de mai bine de zece ani, şi să evite amalgamul între acele cuceriri şi un pelerinaj masiv cu foarte mult armament, care îi tranzita acum imperiul: „Latinii, care, la fel ca Bohemond şi ai săi, ţinteau de multă vreme spre imperiul romeilor şi voiau să-l cucerească, pe motiv că ascultau predicile lui Petros, aşa cum se spunea, au pus la cale această mare mişcare, înşelându-i pe cei mai încrezători şi, prefăcându-se că pleacă în expediţie împotriva turcilor pentru a elibera Sfântul Mormânt, şi-au vândut moşiile."[3]

De aceea, speranţa se va transforma în deznădejde, sosirea lui Bohemond la Constantinopol reamin-

[1] P. Charanis, „Byzantium, the West and the Origins of the First Crusade", în *Byzantion*, XIX, p. 1949.

[2] Goffireo Malaterra, biograful lui Guiscard, afirma că „intenţia era să avanseze până la Bizanţ, şi atunci să ia coroana, sceptrul şi însemnele imperiale, devenind împărat". Vezi la Goffreo Malaterra, *De Rebus Gestis Rogerii Comitis*, III, 13, Bologna, 1917.

[3] Ana Comnena, *op. cit.*, X, VI, 7, vol. II, p. 91.

tind evenimente triste. Dacă este să ne luăm după Ana Comnena, Alexie era convins că principele avea planuri duşmănoase: „Bohemond a ajuns şi el, împreună cu ceilalţi conţi, la Apros; ştiindu-se pe sine că nu e de origine nobilă şi neavând multe trupe, pentru că ducea lipsă de bani, dar dornic totodată să câştige bunăvoinţa împăratului şi să-şi ascundă planurile duşmănoase, a luat-o înaintea celorlalţi conţi şi numai cu zece celţi s-a grăbit să ajungă în cetatea împărătească. La rândul său, împăratul, care ştia de uneltirile lui şi îi cunoştea de mult firea vicleană şi ascunsă, dorea să stea de vorbă cu el înaintea venirii conţilor, să asculte ce va spune şi să-l convingă să treacă marea înaintea sosirii celorlalţi, temându-se ca el să nu se unească cu cei care veneau şi să nu-şi schimbe gândurile. Astfel, când Bohemond a sosit, împăratul l-a primit zâmbind, s-a interesat cum a călătorit şi l-a întrebat unde îi lăsase pe ceilalţi conţi."[1]

După această dată şi până în vara anului 1098, împăratul a ajuns să creadă că poate controla cruciada în care eşuase perfidia personală a normandului, dar încă o dată temerile sale s-au justificat: Bohemond a manevrat cu multă abilitate campania, mai ales după cucerirea Antiohiei, transformând-o acum în maşină de război împotriva imperiului. La moartea lui Bohemond din 1111, urmaşul acestuia, Tancred, ezită să cedeze cetatea Bizanţului, iar Ana Comnena ne lămureşte asupra motivelor pentru care împăratul îi ajutase pe cruciaţi şi de ce acum era dezamăgit şi deznădăjduit: „După moartea lui Bohemond, Tancred a păstrat în mână Antiohia, pe care o socotea cu totul proprietatea lui, luând-o de sub pu-

[1] *Ibidem*, X, XI, 1, vol. II, p. 109.

terea împăratului; împăratul se gândea în acelaşi timp la jurămintele privitoare la această cetate, călcate de barbarii franci, la marile sume de bani pe care le cheltuise, la greutăţile nenumărate îndurate pentru a aduce aceste mari armate ale Occidentului în Asia, având mereu de a face cu oameni foarte plini de ei şi fără respect, la numeroasele armate ale romeilor pe care le trimisese cu ei împotriva turcilor, şi aceasta din două motive: mai întâi pentru a-i împiedica să cadă pradă săbiilor turceşti (căci se îngrijea de aceştia, fiind creştini) şi în al doilea rând pentru că, aliindu-se cu ai noştri, ei distrugeau unele cetăţi ale ismailiţilor, dând altele împăraţilor romeilor potrivit tratatelor, şi întindeau astfel stăpânirea romeilor; dar din atâtea suferinţe, trudă şi cheltuieli, el nu avusese nici un folos pentru imperiul romeilor, căci aceştia păstrau cu dinţii cetatea Antiohiei şi nu ne dădeau celelalte cetăţi; nu putea îngădui defel aceasta şi nici nu se putea împiedica, de fapt, să le răspundă cu mijloace drastice pentru a pedepsi o purtare atât de neomenească din partea lor."[1]

Acest comportament „cavaleresc" a reuşit să creeze deja o părere generală despre cruciaţi. Toate cruciadele vor fi văzute de acum înainte ca nişte iniţiative armate cu un scop precis: sub masca unor călătorii pioase, se urmărea răul Bizanţului şi chiar cucerirea lui. Confuzia legată de sinceritatea acestor campanii militare va fi amplificată prin gesturi care contraziceau bunele intenţii anunţate iniţial. Refuzului cedării Antiohiei îi va urma în timpul celei de a doua cruciade intervenţia brutală a flotei normande condusă de Roger al II-lea asupra coas-

[1] *Ibidem*, XIV, II, 1, vol. II, p. 258.

tei bizantine sau cuceririle trupelor franco-germane îl puneau în dificultate pe Manuel Comnenul, care trebuia să le gestioneze cu abilitate. Evenimentele declanşate de latini erau rezultatul unor politici personale, care se încadrau într-un plan mai amplu al Occidentului. De aici şi confuzia între război sfânt şi brutalitatea cuceririlor. Nu degeaba venirea armatelor cruciate era însoţită de zborul lăcustelor: „[...] înaintea fiecăreia din armatele lor venea un nor de lăcuste, aşa cum am spus. Astfel cu toţii, văzând aceasta de mai multe ori, şi-au dat seama că aceste lăcuste anunţau apropierea trupelor france."[1]

Este absurd de crezut că în 1098 bizantinii vedeau deja în cruciade principalul lor duşman şi astfel se apropiau fără echivoc de Islam, un vechi adversar, dar mai bine cunoscut. Înainte de dezastrul din 1071, mulţi credeau că legăturile cu musulmanii puteau conduce la unele excese, poate chiar la sacrilegii, aducătoare de catastrofe. Astfel, Mihail Attaliates critica pe împăratul Roman Diogene, care, în ajunul bătăliei de la Manzikert, oferea o cruce trimişilor turci, „uitând că a dat victoria duşmanilor [...] şi că nu trebuia oferit, în momentul unei astfel de lupte, un asemenea simbol adversarilor".[2]

Chiar şi aşa, invazia latinilor punea în discuţie poziţia pragmatică avută de bizantini de-a lungul secolelor cu privire la islam şi remodela sentimentele avute până atunci faţă de creştinii apuseni. De aceea, nu ne putem mira atunci când unii creştini din Bizanţ, în faţa violenţei latine, uitau cine era de fapt adevăratul adversar şi nu puteau empatiza cu această iniţiativă plină de

[1] *Ibidem*, X, V., 8, vol. II, p. 87.

[2] Alain Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge VIIe-XVe siècle*, Armand Colin, Paris, 1996, p. 246.

violenţă. În această perioadă s-au format în Bizanţ două tabere: una a opozanţilor cruciadelor şi ideii de război sfânt, în fruntea căreia se aflau călugării, şi o a doua, a elitelor laice, chiar şi bisericeşti, care nu considerau principali adversari pe participanţii la cruciade, ci mai degrabă pe turci. Această ultimă direcţie sau sensibilitate s-a menţinut şi după 1204, pentru că pericolul otoman devenea tot mai presant. De fapt, este vorba de tabăra unioniştilor, cea care din secolul al XIII-lea acceptă următoarea propunere venită din Occident: ajutor împotriva turcilor în schimbul unirii cu Roma, prin respectarea condiţiilor propuse de papalitate. Raporturile diplomatice, alianţele, vizitele sultanilor la Constantinopol făceau casă bună cu atitudinea formală afirmată într-un discurs tradiţional, plin de ură, că distanţa dintre creştini şi musulmani rămâne de nedepăşit.

Primele impresii ale Anei Comnena despre tatăl ei, pe când acesta avea 14 ani, în ajunul bătăliei de la Manzikert, ne fac să credem că acest limbaj se putea transforma adesea în stereotipii: „Împăratul Alexie, care a fost tatăl meu, înainte chiar de a lua sceptrul împărătesc, a fost de un mare folos Imperiului Romeilor. Şi-a făcut ucenicia armelor sub Roman Diogene, căci el se dovedea vrednic de admiraţie printre cei din jur şi dornic de a înfrunta primejdia. Astfel, încă de la vârsta de 14 ani, dorea cu ardoare să-l întovărăşească pe împăratul Diogene care pornea o campanie foarte grea împotriva perşilor[1] şi lasă să se vadă în această ardoare o ameninţare la adresa barbarilor, că, dacă se va măsura cu

[1] Perşii din acest citat erau de fapt turcii selgiucizi. Expediţia la care se face referire a avut loc în anul 1070.

barbarii, îşi va muia sabia în sângele lor; într-atât era de mare dorinţa de a lupta a acestui tânăr."[1] Acest tip de raţionament nu pătrunsese încă în rândul populaţiei, unde domina în mod evident ura antiturcă, iar Ana Comnena nu face altceva decât să o întrevadă.

Între 1110 şi 1111, în jurul morţii lui Bohemond, problema normandă încetează de a mai fi o obsesie pentru Alexie I Comnenul, care decide să elibereze Attalia şi împrejurimile sale de sub presiunea turcă şi cedează iniţiativelor generalului Eumathios Philokales, care recucereşte Smirna: „Un războinic pe nume Philokales Eumathios (acesta era foarte energic şi îi întrecea pe cei mai mulţi dintre oamenii însemnaţi nu numai prin originea, dar şi prin mintea sa) avea fire şi faptă generoase, era credincios faţă de Dumnezeu şi de prieteni, devotat stăpânilor săi ca nimeni altul, dar era cu totul străin de instrucţia militară: nu ştia nici să ţină un arc, nici să întindă coarda până la piept, nici să se apere cu scutul. În rest era foarte priceput şi să pună curse, şi să-i învingă pe duşmani în o mie de feluri; s-a dus la împărat şi i-a cerut stăruitor să-i dea în grijă garnizoana Attaliei. Cunoscând aşadar varietatea ideilor şi planurilor sale, ca şi norocul ce îl însoţea, care o fi acela şi cum s-o fi numit el, căci nu pusese niciodată ceva la cale fără să-şi atingă ţinta, împăratul s-a lăsat convins de acestea şi i-a încredinţat trupele trebuincioase, adăugând şi o mulţime de sfaturi şi recomandându-i să fie foarte atent în tot ce făcea [...], întrebând apoi despre turci şi aflând că se găseau în acea vreme în părţile Lampei, a luat o parte dintre trupele sale şi le-a trimis împotriva lor. Aceştia au

[1] Ana Comnena, *op. cit.*, I, I, 1, vol. I, p. 11.

întâlnit duşmanul şi, dezlănţuind o luptă aprigă, au dobândit victoria; dar s-au purtat atât de crud cu turcii, încât i-au aruncat şi pe pruncii nou-născuţi în cazane cu apă clocotită. Au masacrat o mulţime de oameni, au luat mulţi prizonieri şi s-au întors bucuroşi la Eumathios. Turcii care au scăpat s-au îmbrăcat în negru, pentru a le face cunoscute şi prin veşminte celor de un neam cu ei nenorocirile lor, şi au străbătut tot ţinutul ocupat de turci, văitându-se cu jale şi înşirând grozăviile prin care trecuseră; trezeau mila tuturor prin veşmintele lor şi le stârneau dorinţa de răzbunare."[1] Prinţesa bizantină enumeră apoi celelalte victorii ale lui Philokales asupra turcilor, dar adoptă un ton reprobator faţă de manifestările brutale, ce nu pot corespunde unei persoane din anturajul împăratului.[2] Aceste manifestări de ură erau greu de condamnat în mod deschis, de aceea justificarea se făcea prin discursuri banalizate ale elitelor laice sau chiar religioase, care respectau deja o anumită tradiţie instaurată odată cu invaziile arabe, substituite acum de noii adversari, turcii. Drept mărturie în acest sens avem retorica emfatică şi stereotipă, care însoţea orice menţiune a unui astfel de adversar. Ana Comnena, cu un discurs destul de moderat atunci când îi aminteşte pe turci, perşi sau ismaeliţi, nu uită să folosească epitete tradiţionale, dintre care cel mai folosit era „nelegiuit" sau „necredincios".[3] O listă exhaustivă a acestui gen de stereotipii pare inutilă, deoarece ele nu au variat după cruciade, dimpotrivă, s-au menţinut şi după cele două căderi ale Constantinopolului. Ca şi arabii, turcii

---

[1] *Ibidem*, XIV, I, 3-4, vol. II, pp. 254-255.
[2] *Ibidem*, XIV, I, 4-6, vol. II, pp. 255-257.
[3] *Ibidem*, III, XI, 1, vol. I, p. 144.

şi latinii făceau în mod natural parte din lumea barbară. Aceeaşi Ana Comnena în primele pagini ale cronicii sale îi desemnează barbari atât pe normandul Roussel de Bailleul, cât şi pe turcul Tutush.[1] Pentru definirea lumii musulmane, multă vreme s-a folosit denumirea de „comunitate barbară", care încercuia imperiul.[2] În secolul al XII-lea, atribuirea cuvântului „barbar" era pentru sultanul turc de Rum. Atribuirea acestui apelativ avea un grad ridicat de echivoc, pentru că lumea barbară putea fi considerată fie un fel de iad pământesc, fie un infern în sânul civilizaţiei romane, punând în paralel obiceiurile păgâne cu cele ale suveranilor bizantini, adesea condamnaţi pentru caracterul lor.[3] De asemenea, ura latinilor, încercările de unire între cele două Biserici, fără un rezultat concret şi durabil, au determinat pe unii membrii ai Bisericii Bizantine, în a doua jumătate a secolului al XII-lea, să ia în calcul varianta premonitorie a unui imperiu supus turcilor. În acest sens, patriarhul Mihail al III-lea Anchialos (1170-1178) scria lui Manuel I Comnenul: „Dacă noi suntem dominaţi de necredincioşi, nu putem păţi nimic; în schimb, dacă ne unim indiferent cum cu italienii, plătim un preţ mare, deoarece alegem un pericol care ameninţă dogma. Dacă un agarean domină în aparenţă, un italian îmi poa-

[1] *Ibidem*, I, II, vol. I, pp.14-18.

[2] Un act datat 1246 amintea de „sciţi, perşi, arabi şi toate popoarele barbare". Vezi Miklosich şi Müller, *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi*, t. IV, nr. CXVIII, Atena, 1965, p. 203.

[3] La sfârşitul secolului al XII-lea, fiii lui Constantin Vatatzes, Nichifor şi Teodor, au ales să trăiască mai degrabă printre barbari, mai precis cu turcii Sultanatului de Rum, decât să se predea lui Andronic Comnenul, considerat un tiran sângeros. Vezi „Vie de Jean Vatatzès", ed. Heisenberg, în *Byzantinische Zeitschrift*, XIV, 1905, p. 205.

te afecta sufletul: primului mă alătur fără să mă supun, în timp ce, dacă sunt de acord cu celălalt în ce priveşte credinţa, mă despart de Dumnezeu şi de mine."[1] Citatul ne demostrează încă o dată că, în plină perioadă a cruciadelor, problema latină sau turcă se afla în centrul disputelor politice bizantine şi aşa va rămâne până la căderea imperiului. Tratatele de alianţă, prietenia cu musulmanii făceau parte, în general, din programul cercurilor politice înalte de la Constantinopol, tot mai pragmatice, în ciuda ideologiei oficiale. Atât animatorii unor convingeri religioase intransigente, cât şi cei care urau dinastiile aflate la putere, Comnenii, Anghelii, Laskarizii şi Paleologii, criticau complicitatea scandaloasă a acestora cu turcii. Nu numai cruzimea era nativă la turci, dar aceasta făcea pereche cu reaua credinţă, asupra căreia şi bizantinii şi latinii erau de acord. În 1190, după moartea tatălui său, Frederic Barbarossa, în timpul celei de a treia cruciade, Henric al IV-lea alege să fugă pe mare „cunoscând perfidia popoarelor pe unde ar fi trebuit să se întoarcă".[2] Acest *topos* atât de banal capătă pe viitor un sens precis, pentru că bizantinii respectau acordurile încheiate cu turcii, dar unii autori subliniau faptul că nu puteau avea încredere absolută în tratatele sau alianţele cu musulmanii. În susţinerea unirii cu Biserica din Răsărit, tema a fost exploatată cu tărie de cei care aveau simpatii latine.[3]

---

[1] M. Balivet, „Deux partisans de la fusion religieuses des chrétiens et des musulmans au XVe siècle, le turc Bedreddîn de Samavana et le grec Georges de Trébizonde", în *Byzantina*, X, 1980, p. 382.

[2] *Ibidem*, p. 546.

[3] Cei care au susţinut cu exemple această idee au fost istoricii Nichita Choniates şi Kinnamos.

Pentru partizanii ortodocşi ai unităţii creştine, ataşaţi atitudinii antimusulmane şi permisivi în privinţa ideologiei cruciadei, politica contractuală cu turcii a devenit o rutină în Bizanţul acestei perioade, reprezentând un mare pericol, o crimă împotriva creştinătăţii, o trădare, iar Dumnezeu îi va pedepsi pe culpabili. Pentru cei pentru care turcii erau nişte lupi lacomi, cruzi şi perfizi, din cauza necredinţei lor absolute, orice relaţie cu musulmanii era un gest contra naturii. Intrarea solemnă în Constantinopol a lui Manuel Comnenul, alături de sultanul de la Konya, în mijlocul icoanelor sfinte, risca să declanşeze în opinia lui Nichita Choniates un adevărat seism, pentru că Dumnezeu nu putea suporta manifestându-se în paradă „un om străin de credinţă".[1]

O asemenea opinie se diluează după a patra cruciadă, când bizantinii au înţeles că riscul poate veni şi din Occident, numai că George Akropolites atenţionează asupra comportamentului turcilor: „Sultanul îl foloseşte pe basileul Alexie drept pretext, în timp ce adevăratul scop era de a prăda întregul teritoriu al romanilor şi să-l treacă sub dominaţia sa."[2] Progresul turcilor în Asia Mică era o realitate care permitea adepţilor ideii de unitate creştină să susţină vechile antiteze între ritul ortodox şi ipocrizia la care se reduce cultul musulman, acesta din urmă triumfând într-un număr tot mai mare de oraşe creştine „unde adepţii lui Mahomed se dedau la orgii şi dezmăţ în interiorul clădirilor sfinte, acolo unde es-

[1] Alain Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam...*, p. 250.

[2] Este vorba despre evenimentele care s-au derulat după cucerirea Constantinopolului de către latini în 1204, când împăratul Alexie al III-lea, alungat din capitală, primeşte sprijinul sultanului de la Konya pentru a face faţă pretenţiilor lui Teodor Laskaris, fondatorul Imperiului de la Niceea. Vezi Alain Ducellier, *op. cit.*, pp. 250-251.

te săvârşită cea mai mare taină a tainelor creştine".[1] Tot în acest sens, Constantin Meliteniotes adăuga: „Acolo unde altădată erau săvârşite tainele dumnezeieşti ale lui Hristos, astăzi au loc orgiile infamului Mahomed, iar sfinţii şi cinstitele biserici ale lui Dumnezeu au devenit bârlogul demonilor perverşi şi răi, în timp ce invocarea lui Mahomed este scandalos trâmbiţată."[2]

Aşadar, exista în secolele al XII-lea-al XIII-lea o opinie intransigentă, care vedea în Islam o blasfemie, trădare şi nebunie. Nu putem omite nici faptul că primii trei împăraţi Comneni, până la eşecul lui Manuel I de la Myriokefalon din 1176, au fost în poziţie de forţă faţă de Islam, personificat prin Sultanatul de Rum. Recuceririle comnene au fost o realitate care a influenţat asupra aprecierii generale făcute musulmanilor. Se revenea la stereotipiile cele mai deformate, exprimate în urma iluziei unei noi expansiuni. În virtutea unui triumfalism regăsit, se reafirma că turcii şi musulmanii în general sunt un popor corupt, plin de păcate şi inferior romanilor. În aceste condiţii, starea lor normală era supunerea faţă de imperiu. Mai mult decât atât, agresivitatea, teroarea, pe care o manifestau uneori, erau, în viziunea bizantină, cauzate de teama apropierii trupelor creştine.[3] Unii istorici şi cronicari bizantini aveau obiceiul să reamintească de sclava Agar, şi prin aceasta de supunerea pe care musulmanii trebuie să şi-o manifeste faţă de oamenii liberi, precum

---

[1] Ioan Vekkos, *Sur l'Union*, P.G. CXLI, col. 16.

[2] Constantin Meliteniotes, *Sur l'Union des Eglises*, P.G. CXLI, col. 1033.

[3] Un secol mai târziu, în vremea lui Andronic al II-lea (1282-1328), se susţinea ideea că atunci când se apropia armata bizantină „trupele barbarilor se risipeau". Vezi Georges de Chypre, *Eloge d' Andronic II*, P.G. CXLII, col. 401.

romanii.[1] Împotriva „supunerii naturale" musulmanii se revoltau, iar autorii bizantini, conform tradiţiei, considerau această atitudine un adevărat scandal, care demonstra apartenenţa lor la o lume „contra naturii". Când musulmanii treceau de la defensivă la ofensivă, termenii folosiţi de bizantini erau de „imprudenţă" şi „aroganţă", pentru că nu aveau conştiinţa iniţiativelor lor.[2]

În linii mari, imaginea exprimată şi proiectată despre turci şi musulmani era a descendenţilor unei sclave. La rândul lor, adepţii lui Mahomed nu acceptau o astfel de opinie, considerând supunerea naturală drept insuportabilă şi prin urmare încercau să comploteze împotriva autorităţilor legitime, aşa cum sublinia şi Constantin Akropolites: „Ei, care sunt sclavi prin naşterea dintr-o sclavă şi ar trebui să rămână în această stare, s-au arătat mereu rău intenţionaţi şi perfizi faţă de stăpânii lor, nu s-au mulţumit cu stăpânirea unor întinse suprafeţe orientale ale Imperiului nostru Roman şi au limitat fără măsură sceptrul conducătorilor lor."[3] Această mentalitate a avut consecinţe în plan politic, mai ales dacă luăm în calcul că suveranii musulmani erau consideraţi, în secolele al XI-lea-al XIII-lea, de Constantinopol, ca nişte tirani trecători, ce urmau să dispară şi prin urmare nu puteau revendica, pentru mult timp, un spaţiu legitimatoriu. Merită remarcat că bizantinii dădeau acestor conducători titluri, în general, recunoscute supuşilor, precum cel de *sultan*, rezervat celui de la Konia, dar fără să

[1] Ioan Vekkos, *op. cit.*, *P.G.* CXLI, col. 44, îi consideră pe turci „descendenţi ai necredincioasei Agar".

[2] „Vie de Jean Vatatzès", ed. Heisenberg, în *Byzantinische Zeitschrift*, XIV, 1905, p. 201.

[3] Constantin Akropolites, *Éloge de Jean Damascène*, *P.G.* CXL, col. 824.

le recunoască vreo funcţie oficială în teritoriul pe care-l ocupau temporar. Termenii se limitau la recunoaşterea unei simple puteri: sultanul de Rum era considerat un şef (*arghiros*), stăpân (*kraton*), conducător (*katarhon*), sau conducător de trib (*filarhos*). Această enumerare de titluri ne semnalează o ierarhie în lumea musulmană, destul de fragilizată prin anomalia unei stări instaurată temporar de urmaşii unei sclave, care în mod normal nu puteau conduce oamenii liberi. În aceste condiţii, sultanii de Rum nu puteau să se bucure de drepturi succesorale, pentru că ocupau pe nedrept teritoriul bizantin.

Tot acum, Constantinopolul îşi formează o idee conformă atomizării sale accelerate, dar falsă şi periculoasă, cea a unei reînnoiri a superiorităţii întemeiată pe faptul că romanii aveau în mod exclusiv legitimitate, concepţie vehiculată de elita bizantină chiar şi după căderea capitalei sub latini în 1204.[1] Cu alte cuvinte, turcii se puteau mândri cu victoriile lor fragile, dar urma să vină o vreme când vor fi puşi la punct. Noile realităţi geopolitice nu puteau fi contestate, mai ales după cucerirea Constantinoplului de către cruciaţi, când imperiul retras la Niceea era slăbit, fără perspective imediate de revenire. Frica se transformă deja în teroare, iar turcii par învingători pe teren şi chiar ai Ortodoxiei bizantine, după 1453. Până atunci însă afirmaţia scandaliza, explicaţia evenimentelor fiind dată deja din perioada primelor cuceriri arabe: Dumnezeu pedepseşte păcatul şi erezia. În această perioadă însă, a înfrângerilor în luptele cu turcii sau a căderii oraşului ocrotit de Maica Domnului sub

[1] Un act din 1246 amintea că „sciţii, perşii, arabii şi toate triburile barbare domină, în ciuda legii, poporul nostru ancestral". Vezi Miklosich-Müller, *op. cit.*, p. 203.

creştinii apuseni, erau greu de explicat. Singura variantă era că în provinciile ortodoxe ale imperiului, unde trăiau creştini impecabili din punct de vedere dogmatic, existau şi unii care comiseseră greşeli morale grave. Înainte chiar de Manzikert, când turcomanii năvăleau în Asia Mică, un cronicar bizantin revenea asupra vechilor invazii arabe şi le compara cu cele din vremea sa: „Cu siguranţă că mânia dumnezeiască a provocat în trecut un asemenea asalt din partea popoarelor supuse romanilor, o asemenea năvală a păgânilor, dar ele au fost din cauza ereticilor care populau Iviria, Mesopotamia, până la Lycandos şi Melitene şi întreaga Armenie, oameni care sunt adepţi ai ereziei iudaice a lui Nestorie şi acefali; în realitate toate aceste regiuni sunt infestate de această învăţătură greşită [...]. Acum răutatea atinge şi pe ortodocşi, toţi care au credinţa romanilor nu ştiu ce se va întâmpla cu ei: gândesc că soarta lor este stabilită [...] şi că dreapta credinţă nu este suficientă, ci trebuie să ducă şi o viaţă conformă cu această credinţă. În acest fel atât cel care se înşală în credinţă, cât şi cel ce se împiedică în modul lui de viaţă sunt supuşi aceleiaşi pedepse."[1]

Cu siguranţă că motivaţia mâniei dumnezeieşti rămâne mereu un lucru greu de explicat, pentru că Dumnezeu singur ştie de ce-Şi pedepseşte creaturile.[2] Ne putem imagina însă că formalismul Bisericii Bizantine sau politica şi practicile imperiale, vinovat de relaţiile sale cu musulmanii, erau un adevărat sacrilegiu ce putea declanşa mânia dumnezeiască. În secolul al XIII-lea,

[1] Pseudo-Skilitzes, *P.G.* CXXII, col. 416-417.
[2] Constantin Akropolites, *op. cit., P.G.* CXL, col. 817.

partizanii unirii cu Roma considerau că Dumnezeu, prin turci, pedepsea separarea dintre cele două Biserici creştine, un adevărat scandal a cărui perpetuare multiplica victoriile musulmanilor.[1] Concluzia era una simplă: cât va dura schisma, Dumnezeu Se va îndepărta de poporul Său, şi numai unirea Bisericilor va aduce victoria împotriva necredincioşilor. Până atunci, în mănăstirile ortodoxe, soluţia rămasă era rugăciunea, care să pogoare peste păcătoşi harul divin: „Ne rugăm pentru că nădăjduim în consolidarea armoniei şi adevărului în Hristos Domnul."[2]

Bizantinii nu aşteptau pasiv ajutorul dumnezeiesc, cruciada fiind până la urmă o iniţiativă occidentală, cu care trebuiau să se obişnuiască, acceptabilă pe moment, suspectă la un moment dat şi odioasă după 1204. Imposibilitatea unei riposte eficiente în faţa agresiunii turceşti din secolul al XII-lea, i-a determinat să fie favorabili şi resemnaţi unui ajutor venit din Apus. O astfel de atitudine era consolidată şi de terminologia latină folosită de împăratul german Conrad al III-lea în 1143: „O expediţie împotriva barbarilor care sunt duşmanii Crucii lui Hristos", iar Frederic Barbarossa se considera prototipul cruciatului „care dorea, în numele lui Hristos, să participe la necazurile creştinilor din Palestina", fapt dovedit şi prin moartea sa în numele lui Hris-

---

[1] „Drama Bisericilor, pe care necredincioşii descendenţi ai lui Agar le-au redus la ruină şi la jaf, nu are altă cauză decât schisma Bisericilor." Vezi Ioan Vekkos, *op. cit.*, *P.G.* CXLI, col. 44; „de la schismă vin toate relele şi pierderea vechii prosperităţi, vreau să spun invaziile descendenţilor lui Agar împotriva oraşelor noastre şi a provinciilor noastre din Orient". Vezi Constantin Meliteniotes, *op. cit.*, *P.G.* CXLII, col. 1033.

[2] Miklosich-Müller, *op. cit.*, p. 203.

tos, animat de zelul apostolic şi căutând atingerea unui scop dumnezeiesc.[1]

Adoptarea unei argumentaţii, apropiată de ideologia cruciadei, este un fapt rar în Bizanţ, războiul împotriva musulmanilor fiind privit într-o manieră tradiţională. Conflictul creştinilor cu Islamul era lupta lui Dumnezeu împotriva duşmanilor Săi, de aceea tendinţa istoricilor cruciadelor era să exagereze numărul soldaţilor aflaţi în slujba unei cauze divine. Până la urmă Dumnezeu era adevăratul învingător, atunci când victoria era de partea creştinilor. În secolele al XII-lea-al XIII-lea, tema războiului sfânt nu apare în Bizanţ, George de Cipru, în Elogiul său adus lui Andronic al II-lea, îl felicită pe împărat pentru că „a reuşit să scape Asia de barbari”, un subiect tradiţional, deja practicat în epoca romană şi care putea fi aplicat la orice categorie de barbari, care ar fi agresat teritoriul imperial.[2]

Astfel, elita bizantină era repartizată inegal între cele două opinii: acceptarea organizării unei cruciade generale împotriva turcilor, ceea ce atrăgea de la sine unirea cu Roma şi credinţa în Dumnezeu, care va elibera într-o zi pământurile cucerite temporar de Islam, cu condiţia ca practicanţii credinţei ortodoxe să revină la respectarea unei morale stricte. Indiferent de orientarea avută, importantă era dorinţa de ripostă şi de recucerire a terenului pierdut, ceea ce se putea face cu mare dificultate, dacă nu exista adeziunea generală a populaţiei.

[1] Alain Ducellier, *op. cit.*, p. 258. Frederic Barbarossa a reuşit două victorii împotriva musulmanilor, ultima la Iconium. Frederic s-a înecat pe 10 iunie 1190 în fluviul Saleph (astăzi Göksu *apă albastră*), din Anatolia, înainte să-l întâlnească pe Saladin.

[2] Georges de Cypre, *Eloge d'Andronic II, P.G.* CXLII, col. 404.

De la cruciade la ISIS-ul timpurilor noastre

Am văzut cum campania creştinătăţii latine împotriva Islamului a fost lansată în mod formal la conciliul de la Clermont din anul 1095. Succesul din 1099, când este cucerit Ierusalimul, a fost o realizare pe plan militar în prima fază, dar au urmat mai multe expediţii soldate şi cu înfrângeri, precum cea din 1292, când cruciaţii au pierdut Acra. Ierusalimul, pierdut ceva mai devreme, va rămâne sub dominaţie musulmană până în 1917. Raporturile dintre Orient şi Occident au fost mult influenţate de aceste expediţii latine. Ele au reprezentat expresia expansionismului şi imperialismului european, expansiunea agresivă a creştinătăţii în Orient, extensia reformei papalităţii gregoriene.

De mai multe ori însă papalitatea a pierdut controlul asupra acestor campanii, chiar dacă războiul sfânt a fost finanţat, cu autorizarea papei, din fonduri colective. Determinarea papei Urban al II-lea de a acorda un ajutor militar Orientului în 1095 a fost o hotărâre bună. O asemenea asistenţă putea servi păcii în Biserică, fără a mai

vorbi şi de ajutorul practic acordat împăratului Alexie I în lupta dusă împotriva selgiucizilor din Asia Mică. Probabil că aceasta a fost şi intenţia papei, dar planul său nu a putut fi respectat până la capăt. Expansiunea europeană în Palestina a prefigurat mişcările coloniale ulterioare, iar schisma de la 1054 a început să fie resimţită de contemporani ca iremediabilă, odată cu mişcarea lansată de Urban al II-lea. Episodul 1054 nu a stat la originea separării dintre cele două Biserici, şi acest lucru se poate uşor observa din atitudinea contemporanilor din secolul al XI-lea, care ar fi tratat diferit anatemele de la 1054, în loc să le ignore. La sfârşitul negocierilor bisericeşti sau diplomatice nici una dintre cele două părţi nu a declarat-o pe cealaltă eretică. De fapt, deschiderea conciliatorie şi misiunile de împăcare au continuat, *communio in sacris* s-a menţinut pentru pelerinii care veneau din Occident şi treceau prin Constantinopol, pentru a ajunge la Ierusalim. În plus, bisericile de rit latin, închise în 1054, au fost redeschise, iar mănăstirile de la Cluny, Muntele Cassino şi Bizanţ aveau relaţii amicale. De asemenea, după 1050, numeroşi teologi şi oameni ai Bisericii, precum Petre de Antiohia, au dat dovadă de multă toleranţă şi de reţinere în lucrările lor sau în contactele cu latinii (chiar dacă dezaprobau *Filioque*). Ei nu credeau în necesitatea unei uniformizări sau a unei conformităţi liturgice şi canonice.

Dacă schisma nu era considerată definitivă nici în Occident, nici în Orient, la Bizanţ lipsa de tact a trimişilor papali a rămas însă în memorie. Amărăciunea şi surprinderea s-au instalat pentru mai multă vreme în capitala imperiului. Eşecul negocierilor dintre latini şi bizantini,

în încercarea de a se opune normanzilor, a creat un sentiment general de iritare, ceea ce a împins în final papalitatea în braţele lor. Alianţa realizată între Roma şi Robert Guiscard în 1059 este explicabilă prin conştientizarea caracterului vital al ajutorului militar pe care Guiscard îl putea acorda papei; ca noi vasali ai papalităţii, normanzii au promis să sprijine colegiul cardinalilor în toate controversele viitoare, care aveau drept miză alegerea şi consacrarea noului suveran pontif. Era evident că Roma avea nevoie de un aliat util şi eficace, în special în lupta împotriva împăratului german, dar reglementarea acordului avea şi alte raţiuni practice. Jurământul de vasalitate al lui Guiscard era considerat crucial, deoarece el consfinţea păstrarea teritoriilor bizantine, pe care le ocupaseră, ca un centru al Bisericii Romane sau al papei. În urma acordului din 1059, Guiscard se autointitula „prin voia lui Dumnezeu şi a Sfântului Petru, duce de Apulia şi Calabria, şi prin ajutorul lor viitor duce de Sicilia”. Teritoriile cucerite ulterior, Sicilia musulmană şi restul Italiei bizantine, au condus şi la punerea sub controlul papal, relativ repede, a bisericilor din acest spaţiu. Această atitudine a iritat în mod evident autorităţile bizantine, anatemele lansate de Roma în 1054 fiind blânde pe lângă noua atitudine.

În 1071, normanzii, având susţinerea papei, au încheiat procesul de cucerire a sudului Italiei. După căderea capitalei bizantine Bari, ei vor instaura blocada asupra Dyrrachiumului, planul fiind de pătrundere în teritoriul imperial al Balcanilor, oraşul reprezentând o poartă de acces foarte importantă spre Constantinopol. Am putut remarca faptul că aceste iniţiative ale normanzilor au an-

ticipat declanşarea primei cruciade. Ameninţarea crescândă a normanzilor deranja Patriarhatul, pentru că punea în pericol existenţa ritului bizantin în Calabria şi în Apulia, unde încă exista o populaţie ortodoxă considerabilă. Iritarea era amplificată de faptul că latinizarea sub egida normandă era însoţită adesea şi de confiscarea bogăţiilor mănăstirilor şi bisericilor ortodoxe în favoarea aşezămintelor latine şi prin numirea de episcopi latini. Astfel, papalitatea gregoriană introducea deja reformele sale impunând populaţiei ortodoxe obiceiuri bisericeşti occidentale, iar cardinalul Humbert este numit arhiepiscop al Siciliei în 1050, înainte de cucerirea acestui teritoriu de către normanzi. În aceste condiţii, putem înţelege mai bine ameninţarea îndreptată către autoritatea bisericească bizantină, care a condus ulterior la contramăsurile lui Cerularie faţă de ritul latin de la Constantinopol, cu puţin timp înainte de 1054, fără a mai vorbi de primirea ostilă rezervată cardinalului Humbert.

Situaţia de insecuritate şi instabilitate căreia trebuia să-i facă faţă creştinismul ortodox a durat o lungă perioadă de timp a Evului Mediu, fenomen contrastant cu consolidarea internă a Occidentului creştin din aceeaşi perioadă. În multe zone ale Europei occidentale ordinea şi bunăstarea reveniseră înainte de 1050, lunga perioadă de stabilitate fiind determinată şi de absenţa atacurilor externe. Apetitul militar occidental şi dinamismul său de la sfârşitul secolului al X-lea au fost de fapt rezultatul acestei perioade de pace. De aceea, contrastul cu creştinătatea orientală a devenit frapant, agresiunile externe repetate conducând la modificarea, în mai multe rânduri, a geografiei lumii ortodoxe. Evoluţia istorică a

Orientului este diferită de Occident, deoarece invaziile mongole, selgiucide sau otomane nu se mulţumeau cu agresiuni temporare, ci de multe ori rămâneau în teritoriile cucerite. Tot în acest sens şi cruciadele s-au dovedit dezastruoase, consecinţele lor strategice pe termen lung fiind mai degrabă legate de Imperiul Bizantin; rar au reprezentat adevărate ameninţări militare pentru islam şi teritoriile sale. Destructurarea provocată de aceste invazii periodice a fost una dintre acuzele majore ale izolării seculare a creştinismului ortodox faţă de Europa. Ţinând cont de situaţia disperată cauzată de incursiunile selgiucide în Anatolia orientală, ne putem da seama de ce conducerea de la Constantinopol dorea să ajungă la un acord cu Occidentul la sfârşitul secolului al X-lea. După 1071, neutralitatea şi ajutorul material occidental erau cruciale. Orice negociere diplomatică şi bisericească a Bizanţului cu creştinătatea latină după Mantzikert şi până la dispariţia Imperiului Bizantin din secolul al XV-lea a fost determinată de cereri de ajutor de urgenţă. Iminenta ameninţare fizică şi ideologică reprezentată de invazia turcă conducea către o apropiere inevitabilă. Tot în această perioadă, împăraţii bizantini au început să se servească de unirea religioasă în schimbul ajutorului militar necesar.

Evenimentele derulate de-a lungul cruciadelor au arătat că urmările acestor campanii militare în Orient au fost durabile şi contrastante. Mai întâi, mitul romantic al războiului sfânt s-a risipit, şi trebuie să fim prudenţi atunci când ne gândim că pătrunderea prin violenţă în anumite spaţii poate fi constructivă sau satisfăcătoare. De multe ori pacea poate aduce beneficii considerabi-

le.[1] Agresivitatea din această perioadă a fost inspirată de cruciade.[2] Ea s-a manifestat încă de la declanşarea lor în primăvara anului 1098, odată cu atacul cruciaţilor asupra coloniilor evreieşti din Renania. Fervoarea religioasă a mulţimilor plecate spre Ţara Sfântă în 1096 a impus comunităţilor iudaice din Germania şi Europa Centrală apostazia sau moartea. Masacre, tâlhării, maltratări sub diferite forme au fost declanşate încă de la începutul cruciadelor, constituind unul dintre cele mai mari pogroame din istoria Europei medievale. Este adevărat că, în momentul în care mulţimile au plecat mai departe, situaţia a revenit la normal, pentru că niciodată Biserica şi ierarhia ei nu au încurajat o astfel de atitudine, dar ura şi ororile odată instalate au influenţat, pe termen lung, raporturile dintre evrei şi creştini. Ajunşi în Ţara Sfântă, aceleaşi abuzuri s-au repetat, iar cucerirea Ierusalimului a fost însoţită de masacrarea aproape în întregime a populaţiei evreieşti şi musulmane, care luptase împreună pentru apărarea oraşului. De asemenea, proiectul de convertire a adepţilor Islamului nu s-a realizat, iar coloniile france din Orient nu au reprezentat o ameninţare militară reală pentru aceştia.[3] Din contră, fanatismul religios exprimat de latini a amplificat forţa musulmanilor şi atitudinea lor ostilă, iar argumentul că expansiunea occidentală în Regatul Ierusalimului a încetinit penetrarea turcilor nu este justificat.

[1] R.S. Lopez în N.F. Cantor, *Perspectives on the European Past. Conversations with Historians*, New York, 1971, p. 215.

[2] R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley şi Los Angeles, 1987, p. 64.

[3] B.Z. Kedar, *Crusade and Mission. European Approaches towards the Muslims*, Princeton, 1984.

În statele create în Țara Sfântă de cruciați a fost instaurată treptat o societate „colonială" ceva mai atentă cu populaţia locală necreştină, a cărei activitate era indispensabilă întreţinerii clasei france dominante. Cruciada a antrenat şi un accentuat spirit de excluziune, cu consecinţe grave pentru comunităţile vechi orientale ale creştinătăţii. În lumea musulmană, fără a vorbi de contracruciade, ele au contribuit la renaşterea idealului de război sfânt, jihad. În secolul al XI-lea, înainte de cucerirea Ierusalimului, el subzista la turcomanii din Asia Mică şi la almoravizi, care au fost astfel motivaţi să plece din Sahara occidentală spre cucerirea Spaniei.[1] În secolul al XII-lea, războiul sfânt islamic nu are putere unificatoare, dar susţine mobilizarea de trupe în cazul ayyubizilor în Siria, a lui Saladin între Siria şi Egipt şi mai ales în cazul formării statului mameluk. În a doua jumătate a secolului al XIII-lea, jihadul ajunge să fie centrul rezistenţei mameluce cu ocazia invaziei mongole. Războiul sfânt nu este îndreptat împotriva francilor decât accesorial, dar compromisurile reale sau posibile, cu agresorii, au pecetluit condamnarea unor aşezări cruciate din Regatul Ciliciei şi pe termen lung a aşezărilor creştine din Orient. Consecinţele cruciadelor asupra acestor comunităţi creştin-orienatale, subestimate la un moment dat de diferitele modele istoriografice, se pot vedea astăzi.

Din punct de vedere bisericesc, impactul a fost nimicitor. Papalitatea avea un obiectiv constant: apărarea

[1] Almoravizii au fost o dinastie berberă, care în secolele al XI-lea-al XII-lea alcătuiesc o confederaţie de triburi, apoi un imperiu ce cuprindea Mauritania, Marocul şi vestul Algeriei de astăzi, precum şi o parte a Peninsulei Iberice (Spania, Gibraltarul şi Portugalia).

creştinilor din Orient, or, din această perspectivă marşurile spre Răsărit au eşuat, deoarece nu au contribuit decât la supunere şi ruină. Cruciada a fost direct legată de schismă. Am văzut că înainte de 1095, în Răsărit şi în Apus, creştinii continuau să creadă într-o singură creştinătate nedespărţită. După 1054, clerul şi credincioşii nu realizau că cele întâmplate la acea dată la Constantinopol au introdus o fractură în rivalitatea dintre cele două Biserici. Amintitul sinod din 1089 nu cita anul 1054 pentru a justifica eliminarea numelui papei din diptice. La rândul său, papa vorbea deschis despre necesitatea armoniei şi refuza să se concentreze pe diferenţele dogmatice şi probleme canonice.[1] Politica de colaborare, manifestată de trimisul papal Adhémar de Le Puy, era inspirată de sentimente similare. Clerul moderat de ambele părţi încerca să-i convingă pe extremişti să nu deformeze credinţa adversarilor, iar uniformizarea şi disciplina erau considerate motive secundare de separare. Cu alte cuvinte, în 1095 ruptura creştină nu devenise o realitate. În schimb, la sfârşitul secolului al XII-lea, tensiunea instaurată şi modul de manifestare al cruciaţilor au lăsat locul ostilităţii şi neînţelegerilor. Această deteriorare a relaţiilor dintre Orient şi Occident poate fi imputată cruciadei, agresiunii militare a normanzilor şi imperialismului economic veneţian.

Treptat, la sfârşitul secolului, războiul sfânt a devenit mai mult decât „o mişcare de intoleranţă în numele lui Dumnezeu, un adevărat păcat împotriva Duhului

[1] Hans-Georg Beck, *Istoria Bisericii Ortodoxe din Imperiul Bizantin*, trad. din limba germană şi studiu introductiv Vasile Adrian Carabă, ed. Nemira, Bucureşti, 2012, p. 310.

Sfânt."[1] Ideea exprimată anterior de Ana Comnena, că latinii participanţi la cruciade erau vandali, tâlhari şi barbari neînvăţaţi, s-a transformat în timp într-o convingere generală. Ecleziologia expansionistă occidentală, manifestată prin înglobarea a treizeci de scaune episcopale cu titulari latini, începând din sudul Asiei Mici şi până la Ierusalim, a devenit o altă sursă de antagonism. Bizanţul a realizat treptat că primatul juridic universalist roman se impunea odată cu reforma gregoriană şi a continuatorilor ei. După primele trei cruciade, la sfârşitul secolului al XII-lea, ideea că Orientul şi Occidentul formează o singură comunitate de fraţi creştini dispare, iar rivalitatea ecleziastică frăţească dintre Roma şi Constantinopol începe să se transforme într-o dispută, în care cele două Biserici se vor exclude reciproc. Dihotomia ecleziastică este înlocuită de primatul legitimatoriu al Bisericii Catolice, asistând astfel tot acum la consumarea efectivă, din punct de vedere practic şi juridic, a schismei din 1054. De asemenea, papalitatea şi-a construit pe seama cruciadelor o doctrină teocratică şi o autoritate crescândă. Doi termeni exemplifică în perspectivă această afirmaţie: inchiziţia şi indulgenţele. Primul s-a născut în timpul cruciadei împotriva albigenzilor şi a fost generalizat în 1231; al doilea, sau mai bine-zis indulgenţa plenară, acordată pentru prima dată de papa Urban al II-lea la conciliul de la Clermont din 1095, devine, în timp, un element esenţial pentru finanţarea cruciadelor, mai ales în secolul al XIII-lea, apoi sursă de trafic care va scan-

[1] Steven Runciman, *Istoria Cruciadelor, Regatul Acrei şi cruciadele târzii,* trad. din limba engleză Maria Pakucs-Wilcocks, Ovidiu Cristea, Marian Coman, Ovidiu-Victor Olar, ed. Nemira, Buucureşti, 2015, p. 509.

daliza pe Luther. Astfel, în mod indirect, Reforma a condamnat cruciada drept un instrument al papalităţii. La rândul lor, papii au menţinut multă vreme idealul unificator al cruciadei. Ei au renunţat să-l mai folosească împotriva adversarilor lor religioşi, precum ereticii albigenzi şi husiţi din secolul al XV-lea sau politici, precum Frederic al II-lea, Manfred de Hohenstaufen şi alţii. În schimb, au continuat până la începutul secolului al XVIII-lea să susţină „Ligile sfinte" împotriva otomanilor. La Lepanto (1570) sau cu ocazia asediului asupra Vienei (1683) se manifestă un anumit spirit european, dincolo de rivalităţile naţionale exprimate cu ocazia cruciadelor anterioare, care va renaşte ceva mai târziu, amestecat cu alte curente de gândire sau alte motivaţii.

Pentru Bizanţ, bilanţul a fost extrem de greu. Încă din secolul al XII-lea, trecerea cruciaţilor prin Balcani a reprezentat o sursă de neînţelegeri şi conflicte mai mult sau mai puţin limitate, care au permis normanzilor din Sicilia să atace Imperiul Bizantin. Căderea Constantinopolului la 1204 era inevitabilă, episodul transformând în ură irecuperabilă şi universală ceea ce până atunci erau prejudecăţi populare sau dispreţ din partea elitelor.[1] Simplele dispute între ierarhi, divizarea Bisericilor au devenit şi ale populaţiei, iar sentimentul antilatin a consolidat patriotismul bizantin. Violenţa unui astfel de sentiment a devenit un obstacol greu de trecut pentru tentativele de unire care au urmat.

Beneficiile cruciadelor au fost mai ales economice, progresul tehnicilor bancare din secolul al XIII-lea în

[1] J. Darrouzes, „La mémoire de Constantin Stilbès contre les latins", în *Revue des études byzantines*, 21, 1963, pp. 50-100.

Occident fiind o ilustrare în acest sens. Ele au antrenat o mişcare constantă de oameni din Apus spre Răsărit; cruciadele nu s-au oprit numai la faimoasele expediţii, pe care le-am amintit şi pe care le cunoaştem din istoriografie, ci s-au extins şi la acele „treceri regulate" spre Palestina, din primăvară şi toamnă, a miilor de pelerini înarmaţi sau nu. Această mişcare presupunea anumite cheltuieli, de transport şi cazare, ce au contribuit la dezvoltarea unor tehnici bancare în toată Europa: împrumuturi şi punere în gaj a unor terenuri, pentru procurarea de fonduri necesare deplasării în Orient.

Principalii beneficiari ai cruciadelor au fost veneţienii, genovezii şi pisanii. Această perioadă a fost un bun prilej pentru majoritatea dintre cei menţionaţi, la care am putea adăuga Barcelona şi Marsilia, să-şi întemeieze adevărate cartiere şi porturi, cu avantaje financiare substanţiale în statele latine şi să-şi extindă activităţile comerciale în Orient. Comerţul legat de cruciade-transport de trupe şi pelerini, aprovizionarea cu hrană, lemn, fier şi arme în Ţara Sfântă au devenit o industrie înfloritoare, cu mari beneficii financiare. Se spune că sumele alocate pentru construirea corăbiilor necesare transportului de trupe ale lui Ludovic al IX-lea în 1248 au fost considerabile, iar aceste vase stau la originea formării marinei franceze. Cruciada a patra a pus bazele Imperiului colonial veneţian (secolele al XIII-lea-al XVII-lea), iar recucerirea bizantină din 1261 a deschis genovezilor porturile de la Marea Neagră. Colonii sau porturi, apărute în urma cruciadelor, au format o reţea, pe care s-a întemeiat hegemonia comercială italiană responsabilă de declinul bizantin şi chiar i-au provocat într-o oarecare măsură şi căderea.

Starea de conflict din timpul cruciadelor nu a fost permanentă, au avut loc şi contacte mai puţin superficiale. Astfel, putem semnala o juxtapunere în domeniul artistic, pentru care cruciaţii se mulţumeau să folosească specialişti locali. De aceea, de multe ori întâlnim un amestec precum în cazul *Psaltirii* reginei Melisanda de la British Museum, datată 1131-1143, lucrare realizată la un atelier din Ierusalim, de către un artist sirian în tradiţie bizantină şi de un artist, probabil latin, care se inspiră în scrierea literelor din lumea saxonă. Structura colonială a statelor cruciate, separarea dintre cuceritori şi comunităţile locale, prejudecăţile legate de Islam, absenţa instituţiilor culturale, şcolilor sau universităţilor, explică fragilitatea contactului intelectual dintre cele două lumi. De partea cealaltă, a bizantinilor, cruciadele nu au favorizat prea mult penetrarea culturală, opera arhiepiscopului de Corint, Guillaume de Moerbeke (1278-1286), prieten cu Albert cel Mare şi Thomas de Aquino, traducător al lui Proclu, Aristotel şi Arhimede, reprezentând o excepţie. Secolele al XI-lea-al XIII-lea, perioada analizată în aceste rânduri, ne-au oferit mai degrabă un plan utopic, vise, himere, care asociau ideea de cruciadă cu cea de convertire, dar şi exprimări ambivalente, precum abnegaţie, spirit de sacrificiu şi devotament, pentru o cauză ce nu putea fi susţinută decât de apetitul pentru recompensa divină sau câştigul material. Este vorba despre o dorinţă latentă exprimată în parte de cruciaţii normanzi ai secolului al XI-lea şi până în perioada conquistadorilor sau, de ce nu, cu exprimări asemănătoare, chiar şi în secolul al XXI-lea.

La începutul perioadei medievale, cucerirea islamică a Orientului Mijlociu, Spaniei şi Siciliei a opus o credinţă

altei credinţe, dar apelul primei cruciade a transformat situaţia şi a dat Occidentului creştin motivaţia de a participa la războiul sfânt sau a-l susţine. Necesitatea eliberării Ierusalimului şi dorinţa de a obţine recompense spirituale fără precedent au transformat cruciada într-un fel de amestec exaltant al activităţii penitenţiale cu războiul religios. Evenimentele care s-au desfăşurat în acest interval de timp (secolele al XI-lea-al XIII-lea) au implicat mii de persoane înscrise în conştiinţa Apusului şi chiar a Răsăritului creştin şi a Orientului Apropiat musulman. Având în vedere natura intrinsecă a jihadului în Islam, ele nu au dispărut, în timp ce cruciada părea că s-a încheiat. Eşecul conservării Țării Sfinte, recucerirea Peninsulei Iberice, dezgustul crescut faţă de vânzarea indulgenţelor, creşterea ulterioară a sentimentului de identitate naţională şi Reforma, toţi aceşti factori au condus practic la uitarea cruciadei. Ceea ce a rămas a fost, o bună perioadă de timp, un imens corpus de termeni, sentimente, descrieri şi imagini. Din multe puncte de vedere, cruciada a fost concepută şi justificată iniţial ca o idee defensivă, dar succesorii ei precum colonialiştii s-au arătat mult mai agresivi. Multe secole nu am cunoscut decât umbra cruciadelor, care ne poate ghida şi chiar preveni, aşa cum afirma şi Winston Churchill: „Cu cât privim mai mult în trecut, cu atât vedem mai departe în viitor."

Este adevărat că ceea ce se petrece astăzi în lume, contextul lumii moderne, este mult diferit de cel medieval, şi de aceea ar trebui să ne mişcăm cu grijă printre aceste aceste umbre, pentru a evita noi catastrofe. Din păcate, asistăm la o exprimare obiectivă a unei ciclicităţi

istorice, care ne mobilizează la o lectură atentă a trecutului, a conflictelor şi a unor termeni să spunem generici, dar care definesc exprimarea violentă a fiinţei umane. Civilizaţia Occidentală şi cea Islamică au o istorie comună, percepută de ambele părţi sub forma unui trecut al conflictului şi al cruzimii. Din cauza ignoranţei şi a prejudecăţilor, acestea nu au reuşit să se înţeleagă reciproc, iar extremismul şi superficialitatea au făcut ca dialogul să se transforme de cele mai multe ori în conflict. Consecinţa acestei situaţii face ca şi în prezent lumea musulmană să fie stăpânită de un sentiment de furie şi umilinţă. Majoritatea musulmanilor consideră că Occidentul foloseşte un standard dublu al democraţiei şi al drepturilor omului atunci când este vorba de sine, în raport cu alte civilizaţii, pregătind astfel terenul propice pentru apariţia fundamentalismului islamic. De aceea, dialogul dintre creştini şi musulmani reprezintă o necesitate vitală, de care depinde însuşi viitorul omenirii, ajungând la o concluzie simplă: reactualizarea şi înţelegerea semnificaţiei conceptelor de *cruciadă* şi *jihad* pot avea o contribuţie în acest sens.

Acum, în secolul al XXI-lea, căutăm răspunsuri la cum am putea accepta ideea că moartea, asasinatele atroce, aruncarea în aer de clădiri şi maşini capcană, la care asistăm în multe puncte de pe glob, pot fi considerate formule de relaţionare umană. În majoritatea cazurilor, provoacă pagube materiale şi victime umane, fără nimic în comun cu cauza. Pare chiar o nouă confruntare între creştini şi musulmani, între Apusul democratic şi Orientul ancorat în tradiţii, între religii, civilizaţii, dar care par că ascund interese şi mize mult mai mari. Am

ajuns ca, după o mie şase sute de ani de la apariţia lui Mahomed şi a Islamului şi la nouă sute de ani de la începutul cruciadelor, să ne aflăm într-o abordare foarte greu de înţeles. Care este progresul nostru, dacă s-a ajuns în 2016 să ne gândim tot mai mult la un conflict armat generalizat? Deodată se vede că s-a depăşit prea repede faza statelor naţionale, a celor născute din fostele colonii, din fostul Imperiu Otoman, din înţelegerile de la Paris sau de la Londra, dar state cu logică în raport de putere şi de influenţă. Trebuie să examinăm şi harta Orientului, care, în punctele ei esenţiale, cu câteva excepţii, este rezultatul unor înţelegeri între fostele puteri coloniale, Franţa şi Anglia, în defavoarea Imperiului Otoman.

Pentru a înţelege războaiele din Orientul Mijlociu trebuie plecat şi de la disputele geopolitice dintre state, precum Iran (şiiţi) versus Arabia Saudită (suniţi), care îşi dispută supremaţia regională. În acest scop, este exploatată animozitatea dintre şiiţi şi suniţi de către liderii acestor state. În percepţia occidentală, noţiuni precum *şia* (ramură importantă a Islamului) sunt deseori confundate cu grupări fundamentaliste sunite ca taliban, al Qaeda sau Statul Islamic din Irak şi Levant (ISIL, cunoscut şi ca ISIS). Pentru un timp, utilizarea rupturii şia-suni a servit interesele naţiunilor controlate de fiecare facţiune, dar instabilitatea nu poate să-i readucă pe credincioşii musulmani la un loc. Arabia Saudită, pe teritoriul căreia se află locurile sacre ale Islamului, Mecca şi Medina, exportarea propriei religii, Wahabi, a dus la apariţia ideologiei de la care se reclamă grupările al Qaeda şi ISIS.

În acest moment, este pentru prima dată din acea epocă, de la începutul secolului al XX-lea, în care vedem că

se naşte un stat, care se impune prin forţa armelor: Statul islamic, ISIS, DAESH (în arabă). Războiul civil din Siria a fost prilejul perfect de afirmare pentru o mică grupare irakiană, Statul Islamic din Levant şi Irak, dar şi pentru liderul acesteia, Abu Bakr al-Baghdadi. Cu o ascensiune fulminantă, Baghdadi şi gruparea sa au reuşit să obţină victorii militare importante atât împotriva trupelor loiale lui Bashar al-Assad, dar şi în Irak, împotriva forţelor guvernamentale şiite. Islamiştii au proclamat Califatul, adică Statul Islamic, şi au început să aplice legea islamică pe teritoriul său. Însă Occidentul nu s-ar fi supărat prea tare dacă oamenii califului nu ar fi aplicat principiul troţkist „cine nu e cu noi, e împotriva noastră" şi l-au aplicat atât de dur, încât lumea civilizată a început să se oripileze după ce a văzut comunităţi întregi puse să aleagă între convertirea la Islam şi moarte, execuţii în masă ale rivalilor musulmani, sau femei şi copii ucişi în numele religiei. Dar ceea ce a provocat furia occidentalilor nu a fost uciderea şiiţilor sau prigonirea yazidiţilor, ci prigonirea creştinilor. Pentru că în nordul Irakului trăiesc câteva sute de mii de creştini, afiliaţi la una dintre cele mai vechi biserici, cea caldeeană. Desigur, nici aceştia nu au scăpat de prigoana luptătorilor Statului Islamic, aşa cum îşi spune acum gruparea condusă de Abu Bakr al-Baghdadi, însă soarta lor nu a fost nicicum mai crudă decât cea a yazidiţilor sau a şiiţilor. Se spune că aproximativ o sută de mii de creştini au fost nevoiţi să fugă pe jos de asaltul islamiştilor. Luptătorii ISIS au jefuit toate proprietăţile creştinilor, de la dinţi de aur la verighete, în timp ce bisericile au fost arse sau transformate în moschei, iar creştinii care au rămas au fost puşi

să aleagă între moarte şi o taxă, care trebuie plătită de cei ce practică altă religie decât islamul. Este în dispută un teritoriu, revendicat unitar, având ca element de raportare credinţa islamică, unde se pare că nu au ce căuta civilizaţiile occidentale. Acest nou stat, numit şi Califat, care nu este recunoscut pe plan internaţional, constatăm că a apărut şi ca urmare a unui eşec al politicii de pe plan mondial în privinţa crizei siriene. Fondatorii lui au reuşit să adune noi recruţi, în special prin mijloace de propagandă moderne şi diversificate, mulţime de oameni veniţi din lumea arabă, dar şi din Occident, transformaţi în maeştri ai decapitărilor, barbari medievali, care aprind torţe umane, braţe ucigaşe ale unei ideologii fanatice. Mai mult decât atât, în aceste lupte sunt folosiţi şi copiii, fapt care ne reaminteşte de cele întâmplate în 1212, în Franţa, unde un copil, pe nume Ştefan, a primit un mesaj divin, care i-ar fi transmis că Ierusalimul ar fi putut să cadă din mâinile musulmanilor şi să fie salvat de cruciaţii creştini, numai dacă o armată de copii ar fi mărşăluit spre Oraşul Sfânt. Astfel, o a doua armată formată din copii şi adulţi din Apus a pornit spre Ierusalim, iar ce a urmat se cunoaşte. Relatările despre cruciade, de multe ori romanţate, ne arată că din dorinţa absolută de a se lupta de partea lui Dumnezeu, fără a intra în detalii, copiii au căutat să îşi arate vitejia, convinşi fiind că vor reuşi să cucerească Ierusalimul. Imaginea mentală, brutală, a morţii acestor tineri şochează. Ne putem mulţumi însă cu gândul că astăzi aşa ceva nu se mai poate întâmpla în Europa şi că secolul al XIII-lea a rămas acolo, undeva în tenebrele întunecate ale Evului Mediu. Din păcate, prin informaţiile care ne parvin zil-

nic din această zonă de conflict, observăm că în numele luptei pentru Dumnezeu, în varianta sa extremă, copiii de astăzi mor aşa cum mureau şi copiii cruciaţi, cuceriţi de legendarul vis religios al lui Ştefan. Prezenţa luptătorilor copii în mai multe teatre de operaţiuni ale terorismului mondial, într-un orizont mare de timp, trădează, o dată în plus, că mediul musulman, în varianta sa extremistă, violentă este şi o încarnare a unor frământări profund medievale. Singura diferenţă ar fi că jihadiştii de astăzi au în dotare arme mult mai periculoase: propaganda, media, artileria, arma de asalt, bomba artizanală, poate şi arme chimice etc. Analiza a triat milioane de conturi ale utilizatorilor şi a aproximat numărul celor care postează mesaje pro-islamiste între 46000 şi maximum 90000. Pentru obţinerea răspândirii demografice au fost luate în calcul 20000 de conturi. Arabia Saudită se situează pe primul loc, cu 866 de utilizatori pro-islamişti. Acest lucru era de aşteptat, dată fiind implicarea saudiţilor în mişcările islamiste din întreaga lume. Tot mai multe voci acuză regimul saudit că închide ochii la operaţiunile de finanţare a mişcărilor islamiste, iar imamii formaţi în moscheile saudite sunt printre cei care răspândesc ideile radicale.

La peste 700 de ani după ultima mare cruciadă în Orientul Mijlociu, suntem martori ai apelului adresat de Franţa naţiunilor Europei la luptă împotriva aceluiaşi inamic şi în acelaşi loc. Invocând articolul 42 cu 7, din tratatul Uniunii Europene, Franţa a solicitat, pentru prima oară în istoria acestei organizaţii, solidaritatea şi sprijinul militar al ţărilor membre într-o ofensivă armată împotriva Califatului islamic. „Franţa nu va putea fi

singură în aceste teatre”, a explicat Jean-Yves le Drian, actualul ministru francez al Apărării, în timpul unei reuniuni a miniştrilor europeni ai Apărării de la Bruxelles. După seria de atentate teroriste de la Paris din toamna lui 2015, în urma cărora au murit peste 130 de oameni şi alţi 350 au fost răniţi, preşedintele francez François Hollande a declarat că „Franţa e în stare de război”. Astfel, se pare că se ajunge, în ciuda tuturor încercărilor de a evita acest lucru, la un nou conflict între Europa creştină şi lumea musulmană. Răspunsul din partea Uniunii Europene a fost prompt. Şefa diplomaţiei europene, Federica Mogherini, şi-a dat deja acordul de principiu asupra acestei cereri: „Franţa cere asistenţă de la Europa, şi întreaga Europă a răspuns DA.” La rândul ei, Marea Britanie este deja alături de Franţa în Orientul Mijlociu, iar premierul David Cameron a trimis la Paris un contingent de soldaţi specializaţi în operaţiuni antitero. Francezii au mobilizat deja pe teritoriul naţional 115000 de membri ai poliţiei, jandarmeriei şi armatei, care încearcă să prevină noi atentate şi să identifice membrii organizaţiilor teroriste. În Orientul Mijlociu, aviaţia franceză execută de ceva vreme raiduri aeriene, cu peste 20 de avioane, asupra unor baze ISIS. Forţele Aeriene Regale ale Marii Britanii sunt deja prezente acolo şi acţionează în coordonare cu Statele Unite ale Americii. Chiar şi Rusia, care nu este membră a Uniunii Europene, a răspuns deja cererii de ajutor, iar Vladimir Putin a cerut forţelor armate prezente deja în Siria să colaboreze cu trupele lui Bashar al Assad. Chiar dacă nu a numit-o direct, preşedintele rus Vladimir Putin a prezentat la întâlnirea şefilor de state membre ale G20 cazuri concre-

te de finanţare a organizaţiilor islamice de către oameni de afaceri din 40 de ţări, inclusiv state din G20. Rusia a prezentat şi imagini din satelit ale unor coloane de autocisterne, aflate sub controlul ISIS, întinse pe zeci de kilometri, care transportau ţiţei.

Nu toată lumea este însă dispusă în acest moment la o angajare militară deplină. Nici măcar francezii şi americanii nu iau încă în calcul o debarcare terestră în Siria, iar Germania a declarat, imediat după solicitarea Franţei, că nu va participa la atacurile aeriene din Orientul Mijlociu. De altfel, şi ultima cruciadă, între 1271 şi 1272, a câştigat pe teren, dar a eşuat din cauza neînţelegerilor politice între aliaţi. În orice caz, s-a ajuns, pentru a zecea oară în istorie, ca ţările creştine ale Europei să se mobilizeze împotriva unui inamic musulman din Orientul Mijlociu. Între 1096 şi 1272 au avut loc nu mai puţin de nouă mari cruciade, desfăşurate, în principal, la chemarea papalităţii şi sub comanda militară a regilor Franţei şi Angliei. Luptele s-au dus în Africa de Nord, Orientul Apropiat şi Orientul Mijlociu, mai ales pentru Ţara Sfântă. Ultima cruciadă, cea de-a noua, a fost condusă de Eduard I al Angliei şi de Charles de Anjou (fiul regelui Ludovic al VIII-lea al Franţei), dar a fost compusă dintr-o alianţă a regatelor Angliei, Franţei, Armeniei, Ciprului, Ierusalimului şi a unor triburi mongole. Ofensiva creştinătăţii a fost purtată între 1271 şi 1272 împotriva mamelucilor, a debutat promiţător, însă a eşuat în final, când cruciaţii s-au retras din diverse cauze, mai ales politice.

Nu putem trece cu vedere noua repunere în valoare a cuvântului *cruciadă*, folosit tot mai des în ultima vre-

me. Astfel, actualul preşedinte american Barack Obama a vorbit în dimineaţa zilei de 8 ianuarie 2016, în cadrul micului dejun cu rugăciune, despre violenţele în numele religiei. Întreaga asistenţă a fost şocată de comparaţia pe care Obama a făcut-o între atrocităţile comise de ISIS şi violenţele creştinilor din timpul cruciadelor: „Omenirea s-a luptat în numele ideilor religioase în întreaga istorie. Dacă acum suntem pe cai mari şi credem că suntem unici, reamintiţi-vă că, în timpul cruciadelor şi inchiziţiei, oamenii au comis fapte groaznice în numele lui Hristos. În Statele Unite, numele lui Hristos a fost prea des invocat pentru a justifica sclavia şi discriminarea rasială", a spus preşedintele Barack Obama, citat de Fox News.

Riscul de întoarcere în timp cu o mie de ani, precum şi acţiunile violente ale luptătorilor Statului Islamic l-au făcut până şi pe papa Francisc să acţioneze. Mai mult chiar, pentru prima oară, după multă vreme, Vaticanul însuşi s-a pronunţat în favoarea unei intervenţii militare. Gruparea teroristă Statul Islamic (ISIS) a declarat război sfânt, jihad, Occidentului, în frunte cu Statele Unite ale Americi, dar şi Moscovei, ca răspuns la anunţul purtătorului de cuvânt al Bisericii Ortodoxe Ruse, care a numit acţiunile Rusiei în Siria, drept o „luptă sfântă" Cu alte cuvinte, o nouă cruciadă este aproape. În urmă cu aproximativ un mileniu, papa Urban al II-lea ţinea un discurs înălţător în faţa conciliului de la Clermont, discurs prin care cerea apărarea Locurilor Sfinte ale creştinismului, teritorii ocupate de musulmani.

În paginile acestei cărţi am văzut că foarte mulţi credincioşi au fost atât de pătrunşi de cuvintele papei, încât

au decis să se înarmeze şi să traverseze întreaga Europă, pentru a elibera Ierusalimul. Astfel au debutat cele aproape trei secole de cruciade, perioadă în care s-a acutizat conflictul dintre Creştinism şi Islam. După câteva secole de aproximativă acalmie, sau măcar o perioadă, în care conflictele dintre islamişti şi creştini au fost mai puţin vizibile, lucrurile par că au luat o nouă direcţie. A fost mai întâi înfiinţarea Republicii islamice din Iran, stat în care liderul suprem este cel religios, iar lucrurile s-au radicalizat după ce Occidentul, dar mai ales americanii, au renunţat să mai sprijine pe mujahedinii afgani, cei care, cu ajutorul religiei, reuşiseră să oprească invazia sovietică din ţara lor. Radicalii islamişti s-au întors atunci împotriva celor care îi ajutaseră, dar şi profitaseră de lupta lor, apariţia Statului Islamic fiind în cele din urmă o evoluţie „firească" în acutizarea jihadului. În prezent, noţiunea de *jihad* este reinventată, personalizată şi transformată în instrument politic, grupările neo-fundamentaliste islamice promovând necesitatea declanşării *jihadului* ca îndatorire permanentă a fiecărui musulman de a lupta până la moarte împotriva Occidentului. După războiul din Afganistan de la sfârşitul anilor 1980, mutaţia survenită a constat nu doar într-o extindere majoră, ci şi într-o transformare ideologică (de la comunism la anti-modernism, a se citi anti-occidentalism) şi strategică (de la războiul de gherilă pentru eliberarea unui stat musulman de sub ocupaţia unor forţe militare străine la atentate teroriste nediscriminatorii în orice punct de pe glob).

Pentru justificarea acţiunilor, grupările fundamentalist-musulmane caută să identifice în istoria şi în gândi-

rea islamică elemente doctrinare care să sprijine ideologia violenţei politice împotriva civilizaţiei occidentale. Au găsit acest sprijin în conceptul religios de *jihad*. Prin promovarea acestui punct de vedere cu atentate sinucigaşe, grupările fundamentalist-islamice au reuşit să reducă percepţia Occidentului cu privire la religia islamică la o structură politico-ideologică monolitică cu caracter violent, retrograd şi anti-modernist. Cea dintâi asociere a acţiunii militare cu cuvântul *jihad* s-a petrecut la distanţă de secole după moartea profetului Mahomed, şi chiar acea utilizare tardivă era o extindere a unui concept mai profund, de o importanţă esenţială pentru credinţă, un concept care guvernează şi astăzi semnificaţia cuvântului.

Realitatea timpurilor noastre mai confirmă faptul că în categoria *motivaţiilor ce stau la baza acţiunii teroriştilor sunt şi probleme de ordin cultural*. Valorile culturale tradiţionale pot motiva acţiunile unor persoane într-o manieră de neconceput pentru un observator extern. În societăţi în care oamenii se identifică în termenii apartenenţei la un anumit grup, poate creşte semnificativ riscul existenţei unei fragilităţi către autosacrificiu. Teama de a fi exterminat din punct de vedere cultural sau religios conduce uneori la o violenţă care, pentru o persoană ce nu a trecut printr-o experienţă similară, poate părea iraţională. Astfel, religia poate fi una dintre cele mai volatile valori. O ameninţare la adresa religiei unei persoane pune în discuţie nu numai prezentul, ci şi trecutul şi viitorul acelei persoane.

Terorismul în numele religiei poate deveni violent. Teroriştii motivaţi religios îşi văd acţiunile drept reven-

dicări morale şi chiar o urmare firească a sancţiunii divine. Terorismul de nuanţă fundamentalist-religioasă sau terorismul religios foloseşte violenţa pentru a îndeplini ceea ce susţinătorii numesc obiective ordonate de divinitate. Multitudinea organizaţiilor teroriste, în special de sorginte islamică, pare greu de înţeles şi de explicat atunci când islamul, prin esenţa lui, este o religie a milosteniei şi prin urmare nu permite terorismul. Crima este considerată al doilea păcat major şi Profetul avertizează că, în Ziua Judecăţii, primele cazuri care vor fi judecate între oameni vor fi acelea de vărsare de sânge, adică de omor şi de rănire.

Cu toate acestea, în prezent fundamentalismul islamic îşi propune *să distrugă toate statele şi guvernele, tot ceea ce se opune ideologiei şi doctrinei islamice, tot ce nu ţine cont de naţiunea care-l guvernează.* Percepţia răspândirii fundamentalismului islamic drept o căutare a certitudinii şi purităţii religioase, cu rădăcini într-un „trecut imaginat" (califatul islamic mondial) sau cu unul dintre rarele mijloace de activism politic al civilizaţiei islamice, în vederea restaurării acelui trecut glorios, poate fi fundamentată sau invalidată prin studierea rădăcinilor istorice ale fenomenului. Folosirea unui vocabular fanatico-religios precum: „infideli", „adoratori de idoli", „cruciaţi", „martiri", „războaie sfinte", „pământ sfânt", „inamici ai islamului", „partidul lui Dumnezeu" şi „marele Satan" denotă natura violentă a fundamentalismului islamic, o provocare totalitară atât faţă de islamul tradiţional, cât şi faţă de democraţia modernă.

Este greu de prognozat care va fi noua strategie de combatere a ISIS-ului. Între timp, militanţii ISIS con-

tinuă să taie capete şi să distrugă monumente, să comită atentate şi să pregătească, din păcate, altele. Miile de refugiaţi, adevăraţi sau trimişi, bat la uşa ţărilor din Occident, cu speranţa unei şanse în plus de supravieţuire, în timp ce Uniunea Europeană nu găseşte soluţii unitare pentru rezolvarea crizei provocată de această migraţie. Într-un cuvânt, asistăm la o tragedie în plină desfăşurare, din care nu lipsesc declaraţiile „cruciate şi belicoase". Soluţia acestei crize pare greu de previzionat acum, în condiţiile de ostilitate generală ale unui război cu mai multe sensuri.[1] Fără a mai insista asupra unor evenimente majore în derulare şi în plină dinamică în momentul redactării acestei cărţi, putem observa la final că analizarea şi recitirea istoriei cruciadelor poate genera multe lecţii utile, pe care le putem desprinde din aceste pagini. Ar mai fi de subliniat şi faptul că, în contextul mondializării, al globalizării, violenţelor acestui în-

[1] O coaliţie militară poate avea la bază un simplu pact de neagresiune, obţinut în baza unor negocieri pragmatice, bazate pe o ierarhizare a pericolelor de către fiecare actor (cu Statul Islamic recunoscut ca pericolul principal). Dacă ISIS-ul este recunoscut de toate taberele mai mult sau mai puţin moderate, care luptă în Siria, ca un pericol strategic major, posibilitatea negocierii unui asemenea pact de neagresiune ar putea fi mai mult decât o utopie. În caz contrar, atât Al-Assad, cât şi rebelii pro-occidentali vor sucomba, mai devreme sau mai târziu, în faţa ISIS-ului. Este posibil ca armata kurdă să reziste şi să ajungă să creeze un stat independent kurd la graniţa dintre Siria şi Turcia, coşmarul lui Erdogan. Prin urmare, nimeni nu pare a avea interesul să continue să lupte împotriva ISIS-ului. Negocierea unui regim postbelic în care fiecare tabără ar obţine avantaje ar fi, desigur, preferabilă colapsului general al tuturor în faţa Statului Islamic. Dar cine sunt actorii care ar putea iniţia astfel de negocieri delicate în Siria, lansând, în acelaşi timp, o ofensivă împotriva ISIS-ului? Este limpede că numai un actor internaţional care să dispună şi de capabilitatea de a conduce tratative şi de aceea de a interveni militar. Răspunsul pare aşteptat tot din partea Statelor Unite, fără a neglija şi interesele Rusiei în zonă, cu o implicare activă, care se poate deja observa.

ceput de secol XXI, deciziile întârziate ale unor lideri europeni pot fi şi produsul universalizării Europei. Cultura sa materială s-a impregnat cu tot felul de influenţe, multe din lumea musulmană. A defini o identitate europeană care să nu ţină cont de multiplicitatea componentelor sale este la fel de periculos precum a defini un musulman, separat de restul lumii. Soluţiile acestei noi cruciade şi acestei noi exprimări a jihadului trebuie să nu uite o realitate a acestor timpuri: în Europa există o parte musulmană, cum în fiecare musulman o parte de Europă. De aceea, violenţa pe care credem că o îndreptăm spre celălalt este de fapt manifestată chiar împotriva propriei persoane.

Bibliografie generală

Izvoare

Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi, Franz MIKLOSICH et Josef MÜLLER (edit.), tome IV., nr. CXVIII, Atena, 1965.

Acta Innocentii papae III (1198-1216), Theodosyj Haluscynskyi (ed.), Vaticano, 1944.

AKROPOLITES, Constantin, „Eloge de Jean Damascène", în *Patrologia Graeca,* vol. 140, J.P. Migne (ed.), Paris, 1865.

ALBERT d' AIX, „Historia Hierosolimitana", în *Recueil des Historiens des croisades-Historiens Occidentaux (tome 4),* Paris, Les Belles-Lettres, 1879.

ANA COMNENA, *Alexiada*, 2 vol., traducere de Marina Marinescu, prefaţă, tabel cronologic şi note de Nicolae-Şerban Tanaşoca, Bucureşti, ed. Minerva, 1977.

Analles de Würzburg: „Annales herbipolenses", ed. G.H. Pertz, în *Monumenta Germaniae historica*, SS 16, ed. Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters, Hanovra, 1859.

Annales d'Egmond: „Annales egmundenses", în *Fontes egmundenses,* ed. O. Oppermann, Utrecht, 1933.

ARISTOTEL, *Politica*, ediţie bilingvă, traducere şi comentarii, cu un studiu de Vasile Muscă, ed. Iri, Bucureşti, 2001.

ATHANASE, *Lettres*, în *Patrologia Graeca*, J.P. Migne (ed.), vol. 142, Paris, 1865.

BERNARD, Sf., „De consideratione", în *Patrologia latina*, J.P. Migne (ed.), vol. 182, Paris 1879.

IDEM, „Epistolae", în *Patrologia latina*, J.P. Migne (ed.), vol. 182, Paris, 1879.

IDEM, „De laude novae militiae", în *Patrologia latina*, J.P. Migne (ed.), vol. 182, Paris 1879.

BLOIS, Étienne de, „Lettre d'Étienne, comte de Blois, à Adèle de Normandie, sa femme", în G. Brunel, *Sources d'histoire médiévale,* IXe s.-milieu XIVe s., Paris, Larousse, 1992, pp. 374-375.

BROQUIÈRE, Bertrandon de la, *Le Voyage d'Outremer,* ed. Ch. Schefer, Paris, 1892.

BRYENNIOS, Nicéphore, *Histoire,* II, 17-18, ed. trad. Paul Gautier, Bruxelles, 1975.

CAEN, Raoul de, „Gesta Tancredi", în *Recueil des Historiens des croisades-Historiens Occidentaux (tome 3),* Les Belles-Lettres, Paris, 1866.

CHLIARÈNOS, patriarche de Constantinople Constantin, „Responsa", în *Patrologia Graecae*, J.P. Migne (ed.), vol. 119, Paris, 1864.

CHONIATES, Nichita, „Istoria", în *Fontes Historiae Dacoromanae* (*FHDR*), III, ed. Academia R.S.R., Bucureşti, 1975.

Chronique arabes des croisades, textes recueillis et présentés par Francesco Gabrielli, traduits de l'italien par Viviana Pâques, quatrième édition, Actes Sud, Paris, 1996.

Chronique de Peterhausen: „Casus monasterii Petrishusensis recogniti, a. 1134-1156 şi 1165", ed. O. Abel şi L. Weiland, în *Monumenta Germaniae historica*, SS 20, Hanovra, 1881, pp. 621-683.

IOAN HRISOSTOM, „Ad homiliam in Sanctum Eustathium", în *Patrologia Graeca,* J.P. Migne (ed.), vol. 50, Paris, 1862.

Coran, trad. din arabă de Silvestru Octavian Isopescul, ed. Cartier, Chişinău, 2001.

CYPRE, Georges de, „Eloge d'Andronic II", în *Patrologia Graeca*, J.P. Migne (ed.), vol. 142, Paris, 1865.

DELEHAYE, Hippolyte, *Les saints stylites*, Société des Bollandistes, Brussels, 1923.

DEUIL, Odon de, *De profectione Ludovici VII in Orientem,* ed. şi trad. V.G. Berry, New York, Columbia University Press, 1948.

Documenta Romaniae Historica, D, I, Academia Română, seria A. Moldova, Veacurile XIV-XV, vol. I, 1384-1475, 1954; seria B. Ţara Românească, Veacurile XIII, XIV, XV, 1247-1500, 1953; seria C. Transilvania, vol. XIV, volum întocmit de Aurel Răduţiu, Vioriva Pervain, Susana Andea, Lidia Gross, Academia Română, Bucureşti, 2002.

Gestes des abbés de Saint-Bertin: „Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium", ed. O. Holder-Egger, în *Monumenta Germaniae historica*, SS 13, Hanovra, 1881.

GRUMEL, Venance, *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople: Les actes des patriarches; Les Regestes de 715 a 1043,* Paris, 1936.

HEISENBERG, August, „Kaiser Johannes Batatzes der Barmherzige. Eine Mittelgriechische Legende", în *Byzantinische Zeitschrift*, 14, 1905, pp. 160-233.

HALUSCYNSKYI, Theodosius (ed.), *Acta Innocentii PP.III (1198-1216)*, Vaticano, 1944.

HUNTINGDON, Henri de, *Historia Anglorum: The History of the English People,* Oxford, 1996.

JULIEN, *Oeuvres complètes,* tome 4, ed. şi trad. C. Lacombrade, Paris, Les Belles-Lettres, 1964.

KINAMOS, Jean, *Chronique,* trad. J. Rosemblum, Paris, Les Belles-Lettres, 1972.

LAOTSE, *A Source Book in Chinese Philosophy*, trad. şi ed. Wing-Tsit Chan, Princeton University Press, New Jersey, 1969.

LEON le DIACRE, „Histoire", în *Patrologia Graeca*, J.P. Migne (ed.), vol. 117, Paris, 1894.

LEONIS VI, „Tactica constitutiones", în *Patrologia Graeca*, J.P. Migne (ed.), vol. 107, Paris, 1863.

MALATERRA, Goffredo, *De rebus Gestis Rogerii Comitis* III, 13, Bologna, 1917.

MELITENIOTES, Constantin, „Sur l'Union des Eglises", în *Patrologia Graeca*, J.P. Migne (ed.), vol. 141, Paris, 1865, col. 1033.

NOGENT, Guibert de, „Gesta Dei per Francos", în *Recueil des Historiens des croisades-Historiens Occidentaux (tome 4),* Paris, Les Belles-Lettres, 1879.

OIKONOMIDES, Nicolas, „Cinq actes inédits du patriarche Michel Autoreiates", în *Documents et études sur les institutions de Byzance,* XV, Londra, 1976, pp. 113-145.

IDEM, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles,* Paris, 1972.

PACHYMERES, Georgios, *De Michaele et Andronico Paleologis libri tredecem,* tome II, ed. I. Bekker, 2 vol., Bonn, 1835.

PETRU VENERABILUL, *The Letter of Peter the Venerable, ep. 399,* ed. Giles Constable, Cambridge, 1967.

PSELLOS, Mihail, *Cronografia, un veac de istorie (976-1077),* VII, 26, Polirom, Iaşi, 1998.

CONSTANTIN AL VII-LEA PORFIROGENETUL, *Le livre des cérémonies*, 4 tomes, Les Belles Lettres, Paris, 1939.

QALÂNISI, IBN al-, *Dhail ta'rîh Dimashq* (Apendice la istoria Damascului), ed. Amedroz, Leyde, 1908.

RAYMOND d'Aguilers, *Le „Liber" de Raymond d'AGUILERS,* John Hugh et Laurita L. Hill, *Historia Francorum qui Caperunt Iherusalem,* Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1969.

ROBERT le Moine, „Historia Hierosolymitana", în *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, tome III, Les Belles-Lettres, Paris, 1886, pp. 717-882.

ROBERT le Moine, *Histoire de la première croisade,* trad. F. Guizot, Paris, 1825.

PSEUDO-SKILITZES, în *Patrologia Graeca*, J.P. Migne (ed.), vol. 122, Paris, 1889.

STAURAKIOS, Ioannes, „Cuvânt despre minunile Sfântului Dimitrie", în *Fontes Historiae Daco-Romanae (FHDR),* vol. IV – Scriitori şi Acte Bizantine, ed. Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1982, pp. 95-96.

SYNADENOS, Philétos, „Lettre XIII à Nicéphore Ouranos", în *Epistoliers byzantins du Xe siècle*, Jean Darrouzès, Institut français d'Études byzantines, Paris, 1960, pp. 249-259.

TERTULIAN, „Apologeticul", în *Apologeţi de limbă latină*, PSB, vol. 3, trad. Prof. N. Chiţescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, prof. D. Popescu, EIBMBOR, Bucureşti, 1981.

The Russian Primary Chronicle: Laurentian text, ed. și trad. S.H. Cross şi O.P. Sherbowitz-Wetzor, Publication of the Medieval Academy of America 60, Cambridge (Ma), 1953.

GRIGORIE TEOLOGUL, „Orationes", în *Patrologia Graeca*, J.P. Migne (ed.), vol. 35, Paris, 1857, sau GRIGORIE DE NAZIANZ, *Orationes,* 2, 91.

TUDELE, Benjamin de, extras din Haïm Harboun, „Récits de voyages hébraïques au Moyen Âge", *Croisades et pèlerinages récits, chroniques et voyages en Terre Sainte XIIe-XIVe siècle*, Paris, Robert Laffont, 1997, pp. 1303-1331..

TYR, Guillaume de, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon,* trad. par Robert B.C. Huygens, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1986.

IDEM, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, vol. 1, Columbia University Press, New York, Morningside Heights, 1943.

VEKKOS, Jean, „Sur l'Union des Eglises", în *Patrologia Graeca*, J.P. Migne (ed.), vol. 141, Paris, 1865, sau VECCI, Joannis, „De Unione Ecclesiarum", în *Patrologia Graeca*, J.P. Migne (ed.), vol. 141, Paris, 1865.

VILLEHARDOUIN, Geoffroy de, *Cucerirea Constantinopolului*, traducere şi note de Tatiana Ana Fluieraru, ediţie îngrijită şi prefaţă de Ovidiu Pecican Limes, Cluj, 2002.

Lucrări generale şi de specialitate

AMOUROUX-MOURAD, Monique, *Le comté d'Edesse 1098-1150*, Paris, 1988.

ANDREA, J. Alfred, *Pope Innocent III as Crusader and Canonist: His Relations with the Greeks of Constantinople*, 1198-1216, Cornell University, 1969.

ARMBRUSTER, Adolf, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, ed. a II-a, Bucureşti, 1993.

ASBRIDGE, Thomas, *The Creation of the Principality of Antioh 1098-1113*, Woodbridge, 2000.

IDEM, *Cruciadele. Istoria războiului pentru eliberarea Pământului Sfânt*, trad. Cornelia Dumitru şi Miruna Andriescu, ed. Polirom, Iaşi, 2011.

AURELL, Martin, *Des chrétiens contre les croisades XIIe-XIIIe siècle,* Fayard, Paris, 2013.

BALARD, Michel, *Les croisades*, Éditeur Points, Paris, 1988.

IDEM, *Les latins en Orient (X-XVe siècle),* Presse Universitaires de France, 2006.

BĂBUŞ, Pr. Prof. dr. Emanoil, *Bizanţul între Occidentul Creştin şi Orientul islamic (secolele VII-XV)*, ed. Sophia, 2006.

BECK, Hans-Georg, *Istoria Bisericii Ortodoxe din Imperiul Bizantin*, trad. din limba germană şi studiu introductiv Vasile Adrian Carabă, ed. Nemira, Bucureşti, 2012.

BLOCH, Marc, *Apologie sur l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, 2006.

BRĂTIANU, Gh. Ioan, *Recherche sur Vicina et Cetatea Albă. Contribution à l'histoire de la domination byzantine et tatare et du commerce génois sur le littoral roumain de la Mer Noire,* Bucureşti, 1935.

IDEM, *Tradiţia istorică despre întemeierea statelor româneşti,* Bucureşti, 1980.

BREZEANU, Stelian, *O istorie a Imperiului Bizantin*, ed. Albatros, Bucureşti, 1981.

BUNDAGE, A. James, *The Crusades. A Documentary Survey*, Milwaukee, 1962.

BURLEIGH, Michael, *Germany Turns Eastwards*, Cambridge, 1988.

BUSUIOC-von HASSELBACH, D. Nicolae, *Ţara Făgăraşului în secolul al XIII-lea. Mănăstirea cisterciană Cârţa,* vol. I, Cluj-Napoca, 2000.

CARDINI, Franco, *Europa şi islamul. Istoria unei neînţelegeri*, trad. Dragoş Cojocaru, ed. Polirom, Iaşi, 2002.

CARRE, Yannick, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge: rites, symboles, mentalités, à travers les images, XIe-XVe siècles*, Le Léopard d'Or, Paris, 1992.

CANTOR, F. Norman, *Perspectives on the European Past. Conversations with Historians,* New York, 1971.

CĂZAN, Florentina, *Cruciadele. Momente de influenţă între două civilizaţii şi culturi*, Bucureşti, 1990.

CHALANDON, Ferdinand, *Essai sur le règne d'Alexis I Comnène (1081-1118),* Paris, 1900.

CHATEAUBRIND, François René, *Génie du chistianisme*, Paris, 1978.

CHAZAN, Robert, *European Jewry and the First Crusade,* Berkeley şi Los Angeles, 1987.

CIGGAAR, N. Krijnie, *Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962-1204: Cultural and Political Relations*, New York, 1996.

CAHEN, Claude, *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, 1983.

CONTAMINE, Philippe, *La Guerre au Moyen Age*, Paris, PUF, 1986.

DAGRON, Gilbert, *Empereur et prêtre: étude sur le césaropapisme byzantin*, Gallimard, Paris, 1996.

DENNIS, T., George (ed.), *Three Byzantine Military Treatises*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae (CFHB) Series 25, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 1985.

DEGEORGE, Gerard., *Damas: perle et reine d'Orient*, Paris, 2005.

DELORME, Philippe, *Aliénor d'Aquitaine,* ed. Tallandier, Paris, 2011.

DELORT, Robert (ed.), *Les croisades*, Paris, 1988.

DUBY, Georges., *Féodalité*, Paris, Gallimard, 1996.

DUCELLIER, Alain, BALLARD, Michel, *Constantinople 1054-1261, tête de la chrétienté, proie des latins capitale grecque*, Paris, 1996.

DUCELLIER, Alain, *Bizance et le monde orthodoxe*, Armand Colin, Paris, 1997.

IDEM, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge VIIe-XVe siècle*, Armand Colin, Paris, 1996.

DUGGAN, Christopher, *The Force of Destinity: A History of Italy since 1796*, Londra, 2007.

ELLENBLUM, Ronnie, *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem,* Cambridge, 1998.

ENCEL, Frédéric, *Géopolitique de Jérusalem,* Flammarion, Paris, 2015.

ERDMANN, Carl, *The Origin of the Idea of Crusade,* Princeton, 1977.

FERENȚ, Ioan, *Cumanii și episcopia lor,* Blaj, 1931.

FIRESTONE, Reuven, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam,* Oxford, Oxford University Press, 1999.

FLOCA, Arhid. Prof. Dr. Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe-note și comentarii*, Sibiu, 2005.

FLORI, Jean, *Război sfânt, Jihad, Cruciadă-violență și religie în creștinism și islam*, ed. Cartier, București, 2003.

GELVIN, L. James, *Divided Loyalities: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of the Empire*, Berkeley, 1998.

GIROUARD, Mark, *The Return to Camelot: Chivalry and the English Gentleman*, Londra, 1981.

GODFREY, John, *1204 The Unholy Cruisade*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

GUETTÉ, Wladimir, *Papalitatea schismatică sau Roma în raport cu Biserica Orientală*, București, 1880.

HA-COHEN, Joseph, *La Valée des pleurs (XVIe siècles),* ed. și trad. J. Sée, Paris, 1881.

HALT, P.M., *The Age of the Crusades. The Near East from the Eleventh Century to 1517*, Londra-New York, 1986.

HAMILTON, Bernard, *Religion in the Medieval West,* Londra, 1986.

HEERS, Jacques, *Histoire des croisades*, Perrin, Paris, 2014.

HILLENBRAND, Carole, *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburg, 1999.

HOUSLEY, Norman, *Contesting the Crusades*, Oxford, 2006.

HURMUZACHI, Eudoxiu, *Documente privitoare la istoria românilor, 1199-1346*, ed. N. Densusianu, Bucureşti, 1887.

IONIŢĂ, Adrian, *Spaţiul dintre Carpaţii Meridionali şi Dunărea Inferioară în secolele XI-XIII*, Bucureşti, ed. Academiei, 2005.

IORGA, Nicolae, *Istoria vieţii bizantine*, Bucureşti, 1974.

KAZHDAN, Aleksandr Petrovich, EPSTEIN, Ann Wharton, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelth Centuries*, Berkeley, University of California Press, 1985.

KEDAR, Z. Benjamin, *Crusade and Mission. European Approaches towards the Muslims*, Princeton, 1984.

KELSAY, John., JOHNSON, J. Turner, *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, New York, 1991.

KHOURY, Adel Theodor, *Polémique byzantine contre l'Islam, VIII-XIIIs*, Leiden, 1972.

KOLLEK, Teddy, PEARLMAN, Moshee, *Jerusalem, SacredCity of Mankind. A History of Forty Centuries,* Weidenfeld&Nicolson, Londra, 1991.

LAFONT, Ghislain, *Histoire théologique de l'Eglise catholique*, Paris, 1994.

LAWRENCE, H. Clifford, *Medieval Monasticism: Forms of Relious Life in Western Europe in the Middle Ages,* ediţia a III-a, Londra, 2001.

LEBÉDEL, Claude, *Les croisades*, ed. Ouest-France, Rennes, 2011.

LEMERLE, Paul, *Istoria Bizanţului*, trad. Nicolae Şerban Tanaşoca, ed. Teora, Bucureşti, 1998.

IDEM, *L' Emirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur la „Geste" d'Humur Pacha,* Paris, 1957.

Les Croisades, présenté par Robert DELORT, ed. Seuil, Paris, 1988.

LONGNON, J., *Les Français d'Outre-Mer au Moyen Âge*, Paris, 1929.

MAGDALINO, Paul, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge, 1993.

MAKK, Ferenc, *The Arpads and the Comneni. Political Relations between Hungary and the Byzantium in the 12th Century,* Budapesta, 1989.

MAALOUF, Amin, *Cruciadele, văzute de arabi*, trad. de Marian Tiu, ed. Proiect, Bucureşti, 2007.

MATEI, D. Vlad, *Istoria medie universală*, ed. Institutului Pedagogic, Bucureşti, 1964.

MAYER, Hans Eberhard, *The Crusades,* Oxford, 1972.

MONTEFIORE, Simon Sebag, *Ierusalim. Biografia unui oraş*, trad. Luminiţa Gavrilă Cioroianu, Smaranda Nistor, Constantin Dumitru Palcus, ed. Trei, Bucureşti, 2012.

MORABIA, Alfred, *Le Gihad dans l'Islam médieval,* Paris, Albin Michel, 1993.

MORAVCSIK, Gyula, *Byzantium and the Magyar,* Budapesta, 1970.

MORGAN, Margaret Ruth, *La continuation du Guillaume de Tyr (1184-1197),* Paris, 1982.

IDEM, *The Chronicle of Ernoul and the Continuations of William of Tyre,* Oxford, 1973.

MORRIS, Colin., *The Sepulchre of Christ and the Medieval West: From the Beginning to 1600,* Oxford, 2005.

OBOLENSKY, Dimitri, *Un commonwealth medieval: Bizanţul-Europa de Răsărit, 500-1453,* colecţia *Istorie-Opere fundamentale*, trad. Claudia Şerban, postfaţă Nicolae Şerban Tanaşoca, Bucureşti, ed. Corint, 2002.

OSTROGORSKY, Georg, *Histoire de l'Etat byzantin,* Paris, Payot, 1983.

PALMER, Andrew, BROCK, Sebastian, HOYLAND, Robert, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool, Liverpool University Press, 1993.

PANAITESCU, P. Petre, *Introducere la istoria culturii româneşti*, Bucureşti, 1969.

PAPACOSTEA, Şerban, *Românii în secolul al XIII-lea. Între Cruciadă şi Imperiul Mongol*, ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993.

PASCU, Ştefan, *Contribuţiuni documentare la istoria românilor în secolele XIII şi XIV,* Sibiu, 1944.

PAYNE, S. George, *The Franco Regime, 1936-1975*, Londra, 2000.

PERNOUD, Régine, *Les hommes de la croisade,* ed. Tallandier, Paris, 2013.

PHILLIPS, Jonathan, *Une Histoire moderne des croisades,* ed. Flammarion, Paris, 2010.

POP, I. Aurel, *Istoria Transilvaniei medievale: de la etnogeneza românilor până la Mihai Viteazul,* Cluj-Napoca, 1997.

PRAWER, Joshua, *The Latin Kingdom of Jerusalem. European Colonialism in the Middle Age,* Londra, 1972.

PRESTON, Paul, *Franco: A Biography*, Londra, 1993.

REJWAN, Nissim, *Nasserist Ideology: Its Exponents and Crtiticts,* Ierusalim, 1974.

RICHARD, Jean, *Le comté de Tripoli sous la dynastie toulousaine (1102-1187)*, Paris, 1945.

RILEY-SMITH, S.C. Jonathan, (ed.), *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, Oxford, 1995.

IDEM, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, Londra, 1986.

IDEM, *What were the Crusades?,* Basingstoke, 2002.

RILEY-SMITH, Louis & Jonathan, *The Crusades. Idea and Reality, 1095-1274*, Londra, 1981.

ROBINSON, I. Stuart, *The Papacy 1073-1198. Continuity and Innovation*, Cambridge, 1990.

RUNCIMAN, Steven, *Istoria Cruciadelor, Regatul Acrei şi cruciadele târzii,* trad. din limba engleză Maria Pakucs-Wilcocks, Ovidiu Cristea, Marian Coman, Ovidiu-Victor Olar, ed. Nemira, Bucureşti, 2015.

RUSSEL, H. Frederick, *The Just War in the Midle Ages,* Cambridge, 1975.

SANCHEZ, M. Jose, *The Spanish Civil War as a Religious Tragedy*, University of Notre Dame Press, p. 91, pp. 152-156.

SCOTT, Walter, *Le Talisman*, trad. Sylvère Monod, Paris, 2006.

SHEPARD, Jonathan, FRANKLIN, Simon, *Byzantine diplomacy: Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies,* Aldershot, Variorum, 1992.

SIBERRY, Elisabeth, *The New Crusdes: Images of the Crusades in the 19th and 20th Centuries,* Aldershot, 2000.

ŠPIDLIK, Tomáš, *Spirituality of the Christian East,* Kalamazoo, Michigan-USA, 1986.

TATE, Georges, *L'Orient des Croisades,* Galimard, Paris, 1991.

TUDEBODE, Pierre, „Historia de Hierosolymitano Itinere", în *Recueil des Historiens des croisades-Historiens Occidentaux (tome 3)*, Paris, Les Belles-Lettres, 1866.

TYERMAN, J. Christopher, *God's War: A New History of the Crusade*, Londra, 2006.

VINCENT, Mary, *Catholicism in the Second Spanish Republic: Religion and Politics in Salamanca, 1930-1936*, Oxford, 1996.

VITALIS, Orderic, *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, ed. M. Chibnall, Oxford, Clarendon Press, 1978.

Dicţionare, lexicoane, enciclopedii

Anonymi Gesta Francorum et Aliorum Hierosolymitanorum, ed. Heinrich Hagenmeyer, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1890.

Dumbarton Oaks Hagiographical Database, din colecţia *Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University*, Washington, D.C. 1998.

Théo, L'Encyclopédie catholique pour tous, Michel Dubost, Collectif, Droguet & Ardant Fayard, Paris, 1989.

Studii şi articole în volume colective şi în periodice

AURELL, Martin, „L'historiographie ecclésiastique en Occident (IVe-XIIe siècle): Providence, type, exemple", în *La Storia della Chiesa nella Storia: Bilancio e prospettive*, ed. L. Martinez Ferrer, Roma, 2010, pp. 55-71.

BACHRACH, S. Bernard, „The pilgrimages of Fulk Nerra, count of the Angevins, 987-1040", în ed. T.F.X. NOBLE şi J.J. CONTRENI, *Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages, Kalamazzo*, Michigan, SUA, 1987, pp. 205-217.

BALIVET, Michel, „Deux partisans de la fusions religieuse des chrétiens et des musulmans au XVe siècles, le turc Bedreddîn de Samavna et le grec Georges de Trébizonde", în *Byzantina*, X, 1980, pp. 364-379.

BĂBUŞ, Pr. Prof. Dr. Emanoil, „Apostolul Pavel şi împăratul Constantin cel Mare. Consecinţele unor convertiri ale Antichităţii creştine", în *Mitropolia Olteniei*, anul LVIII, nr. 9-12, Craiova, 2006, pp. 106-119.

BĂNESCU, Nicolae, „O problemă de istorie medievală: crearea şi caracterul statului Asăneştilor", în *Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice*, s. III, t. XXV, 1942-1943, pp. 543-590.

BLUMENTHAL, Uta-Renate, „Council of Clermont (1095)", în *The Crusades. An Encycopedia*, vol. I, A-C, ed. Alan V.. Murray, ABC-CLIO, 2006, pp. 263-265.

BOASE, T.S.R., „Military Architecture in the Crusader States in Palestine and Syria", în *A History of the Crusades*, vol. IV, University of Wisconsin Press, 1977, pp. 140-164.

BREZEANU, Stelian, „«Vlahi» şi «misieni» în sursele bizantine relative la începuturile statului Asăneştilor. Terminologie etnică şi ideologie politică", în vol. *Răscoala şi statul Asăneştilor*, Bucureşti, 1989, pp. 37-69.

IDEM, „Imperator Bulgariae et Vlachiae. În jurul genezei şi semnificaţiei termenului de Vlahia din titulatura lui Ioniţă Asan", în *Revista de Istorie*, 33, nr. 3, 1980, pp. 651-674.

BROWN, Peter, „St. Augustine's Attitude to Religoius Coercition", în *Journal of Roman Studies*, 54 (1964), pp. 107-116.

BRUBAKER, Leslie, „Material Culture and the Myth of Byzantium, 750-950", în G. Arnaldi, G. Cavallo, *Europa Medievale E Mundo Bizantino: Constatti effetivi e possibilità di studi comparati*, Roma, Nella Sede Dell'Istituto Palazzo Borromini, 1997, pp. 33-41.

CAHEN, Claude, „La première pénétration turque en Asie Mineure (seconde moitié du XIes)", în *Byzantinon*, XVIII, 1948, pp. 5-67.

CHARANIS, Peter, „Byzantium, the West and the Origins of the First Crusade", în *Byzantion*, XIX, 1949, pp. 17-36.

CHARTRES, Foulcher de, *Histoire des croisades*, în collection *Mémoires relatifs à l'Histoire de France depuis la fondation de la monarchie française jusqu'au 13e siècle,* introd., anexe şi note M. Guizot, Paris, J-L-J Brière Librairie, 1825, pp. 7-9.

CHEYNET, Jean-Claude, „Le monde byzantin", în *L'Empire byzantin* (641-1204), tome II, PUF, 2006, pp. IX-LII.

DALY, M. William, „Christian Fraternity, the Crusaders and the Security of Constantinople, 1097-1204; The Precarious Survival of an Ideal", în *Medieval Studies*, XXII, 1960, pp. 43-91.

DARROUZE, Jean, „La mèmoire de Constantin Stilbès contre Latins", în *Revue des études byzantines*, 21, 1963, pp. 50-100.

DAVIS, R.H. Carles, „William of Tyre", în *Relations between East and West in the Midle Ages*, ed. D. Baker, Edimburg, 1973, pp. 64-75.

DENNIS, T. George, „Defenders of the Christian People", în *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Mus-*

lim World, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., ed. Angeliki E. Laiou, Roy Parviy Mottahedeh, Dumbarton Oaks, 2001, pp. 31-39.

IDEM, „Religious Services in the Byzantine Army”, în *Eulogema: Studies in Honor of Robert Taft*, ed. Ephrem Carr şi alţii, SJ, Studia Anselmiana 110, Roma, 1993, pp. 107-117.

FEDALTO, Giorgio, „La chiesa bulgara tra Bisanzio e Roma, da Boris I (853-888) a Kalojan (1197-1207): convergenze e contrasti”, în vol. *Atti del'8 Congresso Internazionale di Studi Sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1983, pp. 151-166.

ISAAC, Benjamin, „Orientals and Jews in the Historia Augusta: Fourth-Century Prejudice and Stereotypes”, în *The Near Est under Roman Rule: Selected Papers*, Leiden, Brill, 1998, pp. 268-283.

KEDAR, Z. Benjamin, „La Via sancti Sepulcri come tramite di cultura araba in Occidente”, în *Itinerari medievali e identità europea*, Bologna, 1999, pp. 181-201.

KNOBER, Adam, „Holy Wars, Empires, and the Portability of the Past: The Modern Uses of Medieval Crusades”, în *Comparative Studies in Society and History*, 48, 2006, pp. 297-298.

KUTTNER, Stephan, „The Father of the Science of Canon Law” , în *The Jurist*, 1, 1941, pp. 2-19.

LAIOU, E. Angeliki, „On Just War in Byzantium”, în *To Hellenikon: Studies in Honor of Speros Vryonis Jr.*, ed. S. Reinert, New Rochelle, N.Y., 1993, pp. 156-165.

LEMERLE, Paul, „Byzance et la croisade”, în *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, III: *Storia del Medievo*, Florence, 1955, pp. 595-620.

LOHRMANN, Dietrich, „Echanges techiques entre Orient et Occident au temps des croisades”, în *East and West in the Crusader States. Context-Contacts-Confrontations*, Louvain, 1996-1999, pp. 117-143.

MAGDALINO, Paul, „Honour Among Romaioi: the Framework of Social Values in the World of Digenes Akrites and Kekaumenos”, în *Tradition and Transformation in Medival Byzantium*, Aldershot, Variorum Reprints, III, 1991, pp. 183-218.

MĂRCULEŢ, Vasile, „Unele consideraţii asupra relaţiilor Imperiului vlaho-bulgar cu Imperiul de Niceea şi cu Imperiul de Tesalonik (1204-1261)”, în *Studia Universitatis Cibinensis. Series Historica*, I, 2004, pp. 99-110.

MUNHOLLAND, Kim, „Michaud's History of the Crusades and the French Crusade in Algeria under Louis-Philippe”, în P.

Ten-DOESSCHATE CHU şi G.P. WEISBERG, *The Popularisation of Images: Visual Culture under the July Monarchy*, Princeton, 1994, pp. 144-165.

NAZÂRU, Sebastian, „Război drept şi pace în tradiţia bizantină", în *Bellum justum et pium, creştinii în faţa provocării războiului*, ed. Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2011, pp. 345-399.

OBOLENSKY, Dimitri, „The Principales and Methods of Byzantine Diplomacy", în *Actes du XIIe Congrès International d'Etudes Byzantines*, Belgrad, 1963, pp. 45-61.

OIKONOMIDES, Nikolaos, „The Concept of Holy War and Two Tenth-Century Byzantine Ivories", în *Peace and War in Byzantium: Essays in Honor of George T. Dennis, S.J.*, ed. T. Miller and J. Nesbitt, Washington, D.C., 1995, pp. 62-86.

PAPACOSTEA, Şerban, „Anul 1204 în istoria Europei: un bilanţ", în *Istorie şi societate în spaţiul est-carpatic (secolele XIII-XX). Omagiu profesorului Alexandru Zub*, ed. Dumitru Ivănescu şi Marius Chelcu, ed. Junimea, Iaşi, 2005, pp. 27-36.

PAYEN, Jean Charles, „L'image du Grec dans la chronique normande: sur un passage de Raoul de Caen", în *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médieval*, ed. Jeanne Laffite, Aix-en-Provence, 1982, pp. 267-280.

PÂCLIŞANU, Zenovie, „Ungaria si acţiunea catolică în Orient", în *Revista Istorică Română*, an XIV., nr. 2, 1944, pp. 180-197.

POP, Ioan-Aurel, „Regatul Ungariei între Apus şi Răsărit. Catolici şi noncatolici în secolele XIII-XIV", în *Faţetele istoriei. Existenţe, identităţi, dinamici: omagiu acad. Şt. Ştefănescu*, 2000, pp. 319-325.

IDEM, „Regatul Ungariei între Apus şi Răsărit: catolici şi noncatolici în secolele XIII-XIV", în *Anuarul Institutului de Istorie Cluj (Napoca)(AIIC)*, XXXVI, 1997, pp. 309-315.

POPESCU, M. Teodor, „Cum s-au făcut unirile cu Roma", în *Ortodoxia*, an I, nr. 2-3, 1949, pp. 120-142.

President Gamal Abdel-Nasser's Speeches and Press Interviews, January-December 1958, Cairo, United Arab Republic Information Department, Al-Shaab Printing House, 1959.

RILEY-SMITH, S.C. Jonathan, „Islam and the Crusades in History and Imagination", 8 nov. 1898-11 sept. 2001, în *Crusades* 2, 2003, pp. 151-167.

RUNCIMAN, Steven, „The Visit of King Amalric I to Constantinople in 1171", în *Outremer: Studies in the History of the Crusa-*

ding Kingdom of Jerusalem, ed. Hans Eberhard Mayer, Benjamin Z. Kedar şi R.C. Smail, Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1982, pp. 153-158.

RUSU, Mircea, „Biserici, mânăstiri şi episcopii ortodoxe", în vol. *Istoria Românei. Transilvania*, vol. I, Cluj-Napoca, 1997, pp. 300-310.

SENAC, Philippe, „Les Carolingiens et le califat abbasside (VIIIe-IXe siècles)", în *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIIIe-XIIIe)*, Poitiers, 2003, pp. 3-19.

SHEPARD, Jonathan, „Information, desinformation and delay in Byzantine diplomacy", în *Byzantinische Forschungen*, 10, 1985, pp. 233-294.

SPINEI, Victor, „Contribuţii la istoria spaţiului est-carpatic din secolul al XI-lea până la invazia mongolă din 1241", în *Memoria Antiquitatis*, VI-VIII, (1974-1976), Piatra Neamţ, 1981, pp. 93-156.

IDEM, „La signification des ethnonymes des Daces et des Gètes dans les sources byzantines des Xe XVe siècles", în *Etudes Byzantines et Post Byzantines*, II, ed. E. Popescu, O. Iliescu şi T. Teoteoi, Bucureşti, 1991, pp. 115-131.

STAN, Pr. Prof. Liviu, „Locurile Sfinte din Orient", în *Ortodoxia*, an IV, nr. 1, ian.-mart. 1952, pp. 5-77.

STĂNESCU, Eugen, „Premisele răscoalei Asăneştilor. Lumea românească sud-dunăreană în veacurile X-XII", în vol. *Răscoala şi statul Asăneştilor*, Bucureşti, 1989, pp. 11-18.

ŞESAN, Milan, „Cruciadele şi Biserica Ortodoxă", în *Mitropolia Ardealului*, V, , nr. 4-5, 1961, pp. 216-241.

TANAŞOCA, Nicolae Şerban, „Din nou despre geneza şi caracterul statului Asăneştilor", în *Revista de Istorie*, 34, nr. 7, 1984, pp. 1297-1312.

TUDORIE, Ionuţ Alexandru, „Sfântul Augustin şi teoria bellum justum. Reflecţii pe marginea scrisorilor 189 şi 229", în *Bellum justum et pium. Creştinii în faţa provocării războiului – o perspectivă istorico-fenomenologică*, coord. Pr. Radu Petre Mureşan, Ilie Chişcari, ed. Universităţii Bucureşti, 2011, pp. 319-345.

VAUCHEZ, André, „Saint Bernard, un prédicateur irrésistible", în *Les Croisades*, coord. Robert DELORT, ed. Seuil, Paris, 1988, p. 47.

VELMANS, Tania, „La présance des croisés dans la périphérie orientale du monde byzantin et ses conséquances sur la peinture des XIIe et XIII siècles", în *La Méditerranée des croisades*, ed. R. Cassanelli, Paris, 2000, pp. 156-173.

Indice

Cuprins

DIFUZARE:
S.C. Supergraph S.R.L.
Str. Ion Minulescu nr. 36, sector 3,
031216, Bucureşti
tel. 021-320.61.19, fax 021-319.10.84
e mail: editura@sophia.ro
www.sophia.ro

Importanța cruciadelor nu poate fi negată. Prin ele, două civilizații și culturi diferite, occidentală și orientală, s-au întâlnit sub o formă violentă, însă acest lucru nu le-a împiedicat să se influențeze involuntar.

Cruciada ne dezvăluie întregul mecanism de gândire al europeanului, spiritul omului medieval, universul său intim. Nu putem vorbi despre o simplă expansiune a feudalilor apuseni în Mediterana, ci de impactul complex al întâlnirii dintre societățile bizantină, occidentală și islamică. Istoria acestor confruntări ne descoperă, pe lângă istoria unor fapte de arme, și anumite mentalități, concepții despre viață și moarte, obiceiuri, rodul conviețuirii și disensiunilor unei lumi îndepărtate de noi, care, toate încadrate, conduc spre un proces istoric susceptibil de noi interpretări. Analizarea și recitirea istoriei cruciadelor poate risipi multe semne de întrebare și oferi multe lecții utile, acesta fiind scopul lucrării de față.

În contextul mondializării, al globalizării, al violențelor acestui început de secol XXI, deciziile întârziate ale unor lideri europeni pot fi și produsul universalizării Europei. Cultura sa materială s-a impregnat cu tot felul de influențe, multe din lumea musulmană. A defini o identitate europeană care să nu țină cont de multiplicitatea componentelor sale este la fel de riscant ca și definirea unui musulman separat de restul lumii. Soluțiile acestei noi cruciade, exprimate în zilele noastre sub forma jihadului, nu trebuie să uite o realitate a acestor timpuri: în Europa există o parte musulmană, cum în fiecare musulman, o parte de Europă. De aceea, violența pe care credem că o îndreptăm spre celălalt, poate fi, de fapt, manifestată chiar împotriva propriei persoane.

editura Σοφία

www.sophia.ro
ISBN 978-973-136-552-7

